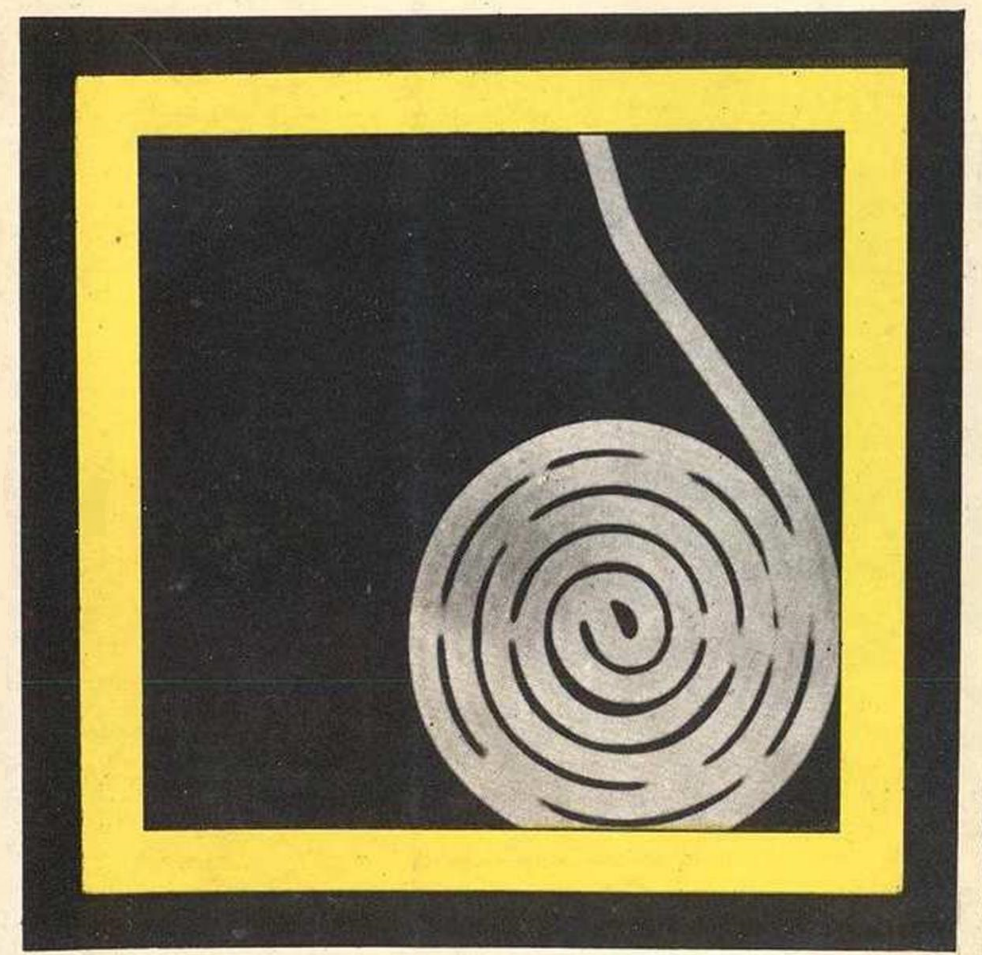
A. L. MORTON

LAS UTOPIAS SOCIALISTAS



NOVOCURSO

EDICIONES MARTINEZ ROCA, S. A.

Portada de Todó Vila

Desde que los siervos de la Inglaterra feudal soñaban con el país de Cucaña, ha habido en todas las épocas una constante corriente literaria que busca en naciones imaginarias un paraíso en el cual la opresión, la injusticia y la indigencia estén desterrados.

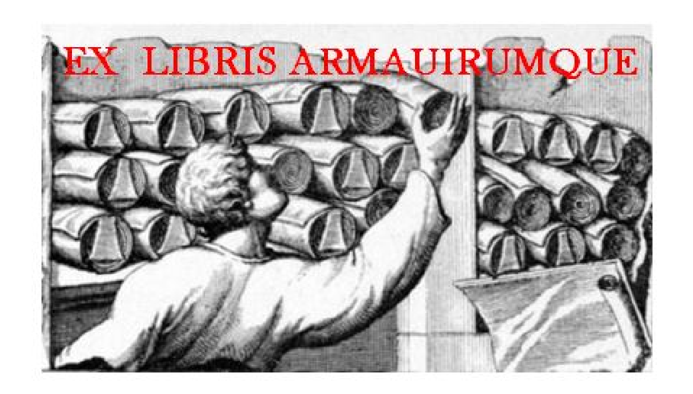
El autor investiga en este libro el desarrollo de las utopías partiendo de Tomás Moro y a través de Bacon, Swift y Morris, hasta llegar a las actuales fantasías de Wells, Aldous Huxley y Orwell. Con gran lucidez evoca a los diferentes escritores y demuestra que la concepción de Utopía va cambiando, según varían las condiciones sociales.

A. L. Morton estudió en la Universidad de Cambridge graduándose en historia y literatura inglesa. Atraído por las ideas socialistas se unió al partido comunista y fue redactor del "Daily Worker". Ha escrito numerosos libros de investigación y actualmente preside la sección de historia del Partido Comunista de Gran Bretaña.

Esta obra representa una contribución importantísima a la moderna concepción del socialismo.

A. L. Morton

Las utopías socialistas



Ediciones Martínez Roca, S. A.

Traducción de R. de la Iglesia

A Vivien

Av. Generalísimo, 322 bis. Barcelona-13.
Depósito Legal: B. 37.332 - 1970. Impreso en España.
Imprenta Pareja, Montaña, 16 - Barcelona.

Indice

Nota del editor

El presente libro, cuyo título original es The English Utopia, *se presenta en su versión castellana bajo la denominación, más general, de* Las utopías socialistas.

Esta modificación se debe a que se ha considerado oportuno hacer referencia a la formulación engelsiana, dado que el autor establece como tema central del libro la relación, más o menos mediada, entre el socialismo utópico que describe y las formas científicas dadas a partir de Marx.

1
El paraíso de los pobres

¡Oh!, ¿no ves el estrecho sendero
sembrado de zarzas y espinos?
es el sendero de la Virtud
por el que muy pocos se aventuran.

¿Y no ves el ancho camino
que se abre entre los lirios?
es el camino del Vicio
que algunos llaman camino del Cielo.

¿Y no ves el alegre camino
que serpentea a través de los helechos?
es el camino del país de los Elfos
al que esta noche te conduzco.

(Vieja Balada de *Thomas the Rhymer*)

1. *El país de Cucaña*

En principio Utopía es la imagen de un deseo. Posteriormente esta imagen se complicará y diversificará, llegará incluso a convertirse en una forma profunda de expresar una crítica o una sátira social, pero en su base persistirá siempre un deseo real. La historia de la Utopía reflejará, por consiguiente, las condiciones de vida y las aspiraciones de los individuos y de las clases en diferentes épocas de la historia. El país descrito bajo el nombre de Utopía variará, naturalmente,

con los diferentes escritores, pero por encima de estas variaciones hallaremos una modificación continua que sigue el curso normal del desarrollo histórico; así cabe decir que la Utopía inglesa es el reflejo de la imagen, más o menos deformada, de la Historia inglesa. Los poetas, los profetas, los filósofos, la han utilizado para instruir o para deleitar, pero antes que los poetas, los profetas y los filósofos está el pueblo, con sus fortunas y desgracias, sus leyendas y sus sueños. Por lo tanto es justo que estudiemos en primer lugar la utopía del pueblo. Es históricamente la primera, la más difundida y la más duradera, y nos proporcionará una escala de valores que nos permita juzgar las utopías posteriores.

La Utopía popular se oculta bajo numerosos nombres y aspectos. En Inglaterra es Cokaigne, en Francia Cocagne, en España Cucaña; existe también Pomona, Hy Brasil, Venusberg y el País de los Niños. Y no olvidemos el País de los Gandules, el Paraíso de los Pobres, la Montaña de Azúcar. Brueghel, que es de todos los artistas del mundo, el que más se aproxima a este espíritu popular, ha llegado a plasmarlo en un cuadro en el que aparecen casi todos sus rasgos característicos: el tejado de pasteles; el cochinillo asado que corre con un tenedor clavado en el vientre, la montaña de manteca, los aldeanos sentados sobre la hierba y esperando para abrir la boca a que uno de aquellos manjares se ponga a su alcance. La casa de pan de jengibre que Hansel y Gretel encuentran en el bosque encantado pertenece también al mismo país así como, en un sentido diferente, la abadía de Thélhème, de Rabelais, cuya divisa es "Haz lo que quieras". Podemos remontarnos hasta la mitología, hasta las novelas de caballería; no existe un sólo rincón en Europa en el que no aparezcan sus huellas. Sería inútil, por consiguiente, tratar de fijar sus orígenes en una época y en un lugar determinado, o en un poema o una leyenda concretos. Lo que intento, por el contrario, es estudiar aquí una determinada versión, el poema inglés del siglo XIV titulado *The Land of Cokaygne,* utilizándolo como punto de referencia, buscando sus paralelismos con la mitología y las novelas de caballería y siguiendo el desarrollo del tema hasta nuestros días.

Este planteamiento me parece tanto más apropiado cuanto que la Utopía popular ha conservado a través de las épocas un carácter sumamente constante y sus principales rasgos aparecen perfectamente evidenciados en *El País de Cucaña.* Se trata de una obra de unos doscientos versos que nos des-

cribe un paraíso terrenal, una isla de mágica abundancia, de eterna juventud y eterno verano, de alegría, amistad y paz.

Las críticas literarias que, por casualidad, mencionan este poema sólo ven en él una sátira anticlerical o bien una larga broma a expensas de quienes lo quieren todo a cambio de nada. La obra es anticlerical, por supuesto, y nadie pone en duda que haya sido concebida para poner en ridículo la glotonería monacal y sus malas costumbres. Es posible que el autor haya utilizado un tema familiar para atacar abusos corrientes. Pero, si así ha sido, el tema se le va de las manos y la Utopía substituye a la sátira. Después de un comienzo en el que se presenta una comparación entre el País de Cucaña y el paraíso, a favor del primero:

«Aunque el Paraíso sea alegre y hermoso
el País de Cucaña está mejor provisto.
¿Hay algo más en el Paraíso
que praderas y bosques floridos?
no hay nada para abrigarse,
y sólo agua para calmar la sed».

Mientras que en el país de Cucaña,

«El agua sólo para lavarse sirve».

El poeta se deja llevar fácilmente por la descripción de las delicias que allí se encuentran. Sólo al final parece recordar de nuevo su pretexto, en un divertido fragmento en el que describe los juegos de los frailes, pero incluso aquí es fácil darse cuenta de que la condena se ve aminorada por algo que se parece mucho a la admiración. El primer rasgo interesante se refiere a la situación de la isla:

«Lejos en el mar, al Oeste de España
hay un país llamado Cucaña».

Esta situación occidental establece un claro nexo entre el Pa's de Cucaña y el Paraíso Terrenal de la mitología celta. A lo largo de la Edad Media se mantuvo la creencia en la existencia de este paraíso, mientras que la Iglesia situaba siempre su Paraíso al Este y se oponía duramente a la creencia en un paraíso occidental, que consideraba superstición pagana. Pese a esta oposición eclesiástica la creencia persistió ya que de vez en cuando se veía fortalecida por el descubrimiento en las playas del Atlántico de maderas extrañas, de

especies desconocidas, e incluso en ocasiones de canoas indias o esquimales que las tempestades habían arrastrado hasta allí. Tan arraigada estaba esta creencia que, bajo el nombre de Isla de San Branden, este paraíso occidental fue reconocido y bautizado por la misma Iglesia, y de Irlanda y otros países partieron cierto número de expediciones en busca de la isla. Pese a todo, el hecho de que Cucaña sea una isla occidental señala su carácter popular y precristiano, y éste es uno de los principales rasgos anticlericales de la obra.

Además Cucaña tiene más de una característica que recuerda la pagana Isla de las Manzanas, o Pomona, en la que según palabras de Baring-Gould:

«todo abunda y es una perenne edad de oro. Las vacas tienen tanta leche que llenan estanques. Existe también un palacio de cristal, que flota en el aire, y alberga entre sus muros transparentes las almas de los bienaventurados».

O citando ahora una descripción irlandesa:

«la leche corre en forma de ríos, el vino surge de la tierra a borbotones, y si se busca bien, se hallarán arroyos de whisky y de cerveza negra».

Podemos comparar estas descripciones con la abundancia que reina en el País de Cucaña y con sus pilares

«Que están hechos de cristal
con su basamento y capitel
de jaspe verde y de coral»

con sus tesoros de piedras preciosas, sus ventanas de vidrio que se convierten en cristal si así se desea. El palacio de cristal o la montaña de vidrio parecen, es cierto, constituir uno de los rasgos clásicos de los paraísos terrenales de todas las mitologías.

Pero, por encima de todo, el País de Cucaña es el país en que todo puede suceder. Es la Utopía del esclavo acosado por las necesidades, del hombre que sucumbe bajo el peso del mundo, para el que la supervivencia constituye un problema. Si bien este aspecto predomina hasta el punto de excluir, con una sola excepción a la que me referiré más adelante, todo sentimiento claro de lucha de clases, esto no ha de constituir un motivo de asombro cuando examinemos las circunstancias. No cabe duda de que en la Edad Media existía lucha de clases. La opresión y la explotación se manifes-

taban de la forma más evidente y descarada. Existía un estridente contraste entre la vida de los siervos y la de la nobleza o el clero rico, y es muy posible que una de las finalidades del poema haya sido la de poner de manifiesto esta diferencia entre siervo y monje. En cualquier caso, nos recuerda la miseria general que reinaba en la Edad Media, resultado de una técnica muy primitiva, que sólo servía para proporcionar mínimos excedentes una vez satisfechas las necesidades elementales de la población activa.

Por consiguiente los hombres eran mucho más directamente sensibles que en la actualidad a la tiranía de las necesidades, a la dureza esencial de las cosas. Lejos de considerarse dueño de los elementos, el hombre se inclinaba a pensar que éstos le dominaban. Dependía de las condiciones atmosféricas no en la medida en que el mal tiempo es desagradable sino en la medida en que una mala estación puede significar el hambre absoluta. Y en el mejor de los casos largas horas de trabajo y una existencia precaria eran condiciones a las que resultaba imposible escapar.

Y aunque hubiera terminado con la esclavitud, suponiendo que esto hubiera sido posible, el siervo no se hubiera visto liberado de su condición de forma apreciable. Ya era ciertamente un progreso que en el siglo XIV los hombres tomaran conciencia de este fardo. En esta época había ya terminado el período de migraciones e invasiones que habían dividido la sociedad en pequeñas unidades autónomas. La cooperación y la división del trabajo se extendían cada vez más, las ciudades crecían y adquirían una especie de autonomía local. Se manifestaba un lento pero al mismo tiempo sensible progreso técnico y en Inglaterra, por lo menos, la esclavitud estaba en regresión y sus formas más rudas se iban modificando. El resultado fue que, lo que antes se sufría universalmente sin quejas ni críticas, empezaba a sentirse como una carga; el siervo toma conciencia de su esclavitud y el siglo XIV es la gran época de las revueltas campesinas.

Precisamente en esta situación, en este principio de esperanza, tiene sus orígenes *El País de Cucaña.* Sin la esperanza no hubiera surgido. Si la esperanza hubiera sido mayor o mejor fundamentada, no hubiera tomado la forma de una fantasía, de un sueño grotesco en el que la sociedad entrevista se añora pero se considera irrealizable. Es precisamente este carácter fantástico lo que ha hecho que se la considerara como una laboriosa broma y, en efecto, es bastante fácil

tomar por su lado ridículo descripciones como ésta de una gran abadía:

«Los muros de la iglesia, el claustro, las celdas
están hechos de pasteles de puro trigo.
Los campanarios son de rico embutido,
manjares dignos de príncipes y reyes».

o bien:

«Bellos y espléndidos ríos
de aceite, de leche, de miel, de vino,»

«Ocas asadas y rellenas
que vuelan hacia la abadía, vive Dios,
gritando: «¡Ocas calentitas, calentitas!»

«Alondras rellenas
preparadas en magnífico estofado,
sazonadas con clavo y canela,
que se deshacen en la boca».

Pero, ¿acaso esto, si hacemos caso omiso de la sencillez del lenguaje, es más cómico que la descripción que nos hace Malory de la aparición del Grial?

«Entonces fue llevado el Santo Grial a la habitación, tapado con un lienzo blanco bordado, y ninguno fue capaz de mantener la vista fija en él y la habitación se llenó de olores maravillosos y los caballeros fueron servidos hasta la saciedad con los manjares y bebidas que más amaban en el mundo».

En realidad, en este aspecto del País de Cucaña se advierte la fusión de los cultos precristianos de la naturaleza con los deseos y necesidades, sumamente prácticos, del pueblo, lo que ofrece el cuadro de un mundo en el que la felicidad no deja de ser material y terrestre, por grotesca que sea la forma en que se nos presenta.

Un aspecto particularmente interesante de esta abundancia es el que se presenta bajo la forma del árbol de las especias:

«La raíz es de jengibre y de chufa,
las ramas, de valeriana,
las flores, de hermosas nueces moscadas,
la corteza, de olorosa canela,
y los frutos, de deliciosos clavos de especias».

Y no se trata de una simple fantasía poética. Las especias eran particularmente apreciadas en la Edad Media, e

incluso más tarde, a causa de la monotonía y mediocridad de la alimentación, sobre todo en invierno. A causa de las dificultades del comercio con Oriente alcanzaban unos precios que las dejaban fuera del alcance de todo el mundo, salvo los ricos; por lo tanto, especias surgiendo por doquier al alcance de la mano era una de las cosas que habrían de aparecer necesariamente en el País de Cucaña.

Esta abundancia de especias, así como los cuatro ozos "de elixir de la vida, agua vulneraria, bálsamo y vino de la salud" que también existen, establecen un nexo entre Cucaña y otro mito, el del manantial de la Juventud o de la Vida, que riega tantos paraísos terrenales, tanto en Oriente como en Occidente, y del que Sir John Mandeville escribe:

> «Esta ciudad está edificada sobre una colina que denominan Polombe [Colombo] y que da su nombre a la ciudad. Y a los pies de esta colina existe un pozo de agua clara y bella, que tiene un sabor delicioso y el olor de todas las especias del mundo. y que cambia de sabor a cada hora del día, y todo el que bebe de esta agua se cura de todas las enfermedades que pudiera tener. Yo he bebido alguna vez de este pozo y creo que me encuentro bien por ello; se le suele llamar el pozo de la Juventud, pues el que bebe de él parece que se conserva siempre joven y vive sin enfermedad grave; se dice que este pozo procede del paraíso terrenal a causa de sus virtudes; y en este país crece el jengibre y acuden a él numerosos mercaderes de especias».

Cucaña no es solamente el país de la abundancia, sino de de una abundancia que puede disfrutarse sin esfuerzos, y es quizá esta característica la que más ha indignado a los moralistas y la que explica, quizá, las fuertes críticas que ha sufrido el País de Cucaña desde el primer momento. Sin embargo, parece evidente que en un mundo en el que la suerte de la mayoría consistía en trabajar incesantemente, casi sin retribución, una Utopía que no prometiera el descanso y la ociosidad se hubiera considerado lamentablemente deficiente. Y es cierto que la ociosidad es menos evidente en el *País de Cucaña* que en otras versiones, en la de Brueghel, por ejemplo, o en la moderna *Rock Candy Mountain.* Mientras que alondras rellenas se nos introducen en la boca, lo que verdaderamente se subraya es que se puede conseguir comida y bebida "sin preocupación, sin trabajo y sin dolor", es decir, sin ese trabajo azaroso y excesivo que llenaba, él solo, la vida entera del siervo medieval.

Y en el *País de Cucaña* hay mucho más que la glotonería y la ociosidad. El hecho realmente más notable y más impre-

sionante, moralmente, es que se trata de un país de paz, de justicia social y de felicidad:

«Siempre el día, jamás la noche,
ni querellas ni luchas,
tampoco muerte, sino una vida eterna;
alimento y vestidos en abundancia.
Nada de disputas entre hombre y mujer...
todo es común para jóvenes y viejos
fuertes y débiles, tímidos y audaces».

Es precisamente este espíritu social, este sentido de la fraternidad, lo que excluye el País de Cucaña del dominio de lo grotesco, o, más bien, lo convierte en uno de esos raros pero típicos testimonios populares, en los que lo sublime y lo grotesco se unen para ofrecer una imagen verdadera y viva del espíritu del hombre del pueblo. Se ve, aquí como en otras partes, que el sentimiento de clase, aunque nunca se aborde directamente, aflora a la superficie.

Esta impresión se ve fortalecida por la conclusión, curiosa e irónica:

«Quien quiera entrar aquí
deberá hacer mucha penitencia.
Habrá de permanecer durante siete años
hasta el mentón sumergido en el polvo
a fin de hacerse digno.
Mis buenos y gentiles Señores
nunca dejaréis la tierra
si no estáis dispuestos a sufrir
y a cumplir penitencia
a fin de entrar en este país
y no salir jamás de él.
Rogad a Dios para que así sea
por la Santa Caridad, amén».

El sentido de todo esto es evidente; es más difícil para un rico entrar en el País de Cucaña que para un camello pasar por el orificio de una aguja. Solamente permaneciendo sumergido durante siete años en la gleba, es decir, viviendo la vida del más miserable y el más explotado de los siervos, se puede tener la esperanza de entrar en él. Y la apelación a los "buenos y gentiles señores", a pesar de su aspecto convencional, disipa toda ambigüedad.

Esta relación entre justicia social y abundancia en el País de Cucaña sugiere un interesante paralelismo con la antigua tradición del estoicismo clásico, la filosofía más radical del

mundo griego y romano. Benjamín Farrington, en su ensayo sobre Diodoro de Sicilia, historiador griego del siglo I a. de C., cita un fragmento de su *Historia Universal*, que contiene una descripción de la Utopía estoica, "*Las Islas del Sol*", utopía que ha debido influir sin duda sobre "*La Ciudad del Sol*", de Campanella (1623) y también probablemente sobre la *Utopía* de Tomás Moro.

Farrington observa que el sol "que dispensa luz y calor para todos sin distinción" estaba íntimamente relacionado, en el pensamiento antiguo, al concepto de justicia:

«Se ha demostrado ampliamente que en numerosos lugares, donde la adoración de los astros se mezclaba con la aspiración a una sociedad más justa, el sol era considerado como el dispensador de la justicia, la garantía de la lealtad, el que enderezaba los entuertos, el que mantenía en su punto el fiel de la balanza... En el siglo III a. de C. el sol se había convertido en centro de las aspiraciones milenarias de los pobres del universo. Se creía que periódicamente el sol-rey descendía del cielo a la tierra para restablecer la justicia y hacer que todos los hombres participaran de una felicidad sin límites».

Este tipo de creencias se veía particularmente fomentado por los estoicos. En la descripción de las Islas del Sol que nos hace Diodoro, que aparentemente creía describir un país con existencia real, aparecen muchas de las características del País de Cucaña. Por ejemplo, la abundancia mágica y el clima perfecto:

«El aire del país aparece perfectamente templado, puesto que se encuentra en la línea del equinoccio y no padece ni frío ni calor. Los frutos están maduros todo el año... La vida es campestre, la tierra produce de todo en abundancia; ya que a causa de la magnificencia del sol y del clima templado las mieses vuelven a germinar por sí solas, sobrepasando las necesidades».

El agua del mar que rodea estas islas sirve para beber, lo que también recuerda los manantiales de agua dulce del País de Cucaña, y

«el agua que surge de sus cálidos manantiales, dulce y sana, conserva su calor y nunca se enfría a no ser que se le añada agua fría o vino».

La curación mágica se presenta bajo la forma de un animal cuya sangre

«tiene una maravillosa propiedad. La de cicatrizar inmediatamente las heridas de los seres vivos, de forma que una mano o cualquier otra parte del cuerpo que haya sido cortada puede adherirse de nuevo siempre que el corte sea reciente».

Todo esto va acompañado de una inalterable solidaridad social:

«Como no existe envidia entre ellos, no existe guerra civil, cultivan el amor de la unidad y de la concordia a lo largo de toda su vida».

Lo que pretendo demostrar aquí no es, por supuesto, una influencia directa y consciente sobre los poetas medievales, sino la persistencia de una tradición y, quizá, de un fondo común de leyenda al que los poetas medievales y estoicos han recurrido.

En esta misma corriente de pensamiento se insertan las teorías políticas tan ampliamente difundidas en la alta Edad Media, incluso entre las clases elevadas, según las cuales una sociedad justa sería aquella en la que los bienes fueran de propiedad común, en la que no existieran clases ni opresión por parte del aparato de Estado. El gobierno y la propiedad privada eran, en su opinión, el resultado inevitable de la caída de Adán y del estado de pecado en que se encontraba el hombre. Estas teorías iban unidas a la creencia en la Edad de Oro y encarnaban, quizá, el recuerdo de un comunismo primitivo. A partir del siglo XIII y bajo la gran influencia de Santo Tomás de Aquino, los teóricos oficiales empezaron a defender que la propiedad privada y la división de clases son rasgos característicos de toda sociedad humana. Sin embargo, persistieron las viejas concepciones según las cuales el comunismo era la forma ideal de sociedad y tomaron en las masas una forma muy diferente a las teorías oficiales que habían atribuido a la culpabilidad del hombre su incapacidad para realizar su ideal. Una prueba de ello la hallamos en los sermones de John Ball[1] y en el carácter social del País de la Cucaña.

Existe un desarrollo posterior del tema de Cucaña, que no aparece en la versión que nos ocupa (si exceptuamos una posible alusión en su última parte) y que ofrece un gran interés sociológico. Este rasgo, puesto de relieve por R. J. E. Tiddy en *The Mummers' Play*, consiste en la yuxtaposición regular del tema de la abundancia con el de la inversión del orden normal del mundo; "el mundo al revés", como él lo llama. Este mundo invertido es un rasgo familiar en el arte y la lite-

1. John Ball, predicador inglés, partidario de la teoría de Wycliffe sobre la igualdad social; desempeñó un importante papel en los levantamientos campesinos de 1381; murió en 1381. *(N. del T.)*

ratura populares medievales, que se deleitaban en situaciones del tipo del halcón alcanzado por la garza, el saco de trigo arrastrando el asno al molino o el pez apresando al pescador. En muchas ocasiones el tema tomaba la forma de un rudo absurdo verbal: en la pantomima de Western-Edge, en *The Mummers' Play* por ejemplo, Beelzebub lanza una larga parrafada así:

«Subía por un camino recto y tortuoso. Vi un ladrido que me perró detrás. Me dirigí a un bastón y me hice un seto... Al día siguiente, aproximadamente nueve días después, recogí el perro muerto, le cogí por la garganta, le di la vuelta como un guante, y lo envié a Buckle Street con un ladrido de noventa yardas de longitud...»

A continuación viene Jack Finney, que declara:

«Y ahora, hijos míos, ved que hemos llegado al país de la abundancia, de las piedras asadas, de los puddings, de las chozas con tejados de hojuelas y tiernos cochinillos que corretean por todas partes, con tenedores y cuchillos clavados en las posaderas, gritando: "¿Quién quiere comerme?".»

En los mismos términos se expresa en la Danza de la Espada de Ampleford:

«Vengo de Itti Titti, donde no hay pueblos ni ciudades, donde los carrillones son de madera, las campanas de cuero, las cuerdas de embutido, donde los lechoncillos corren por las calles, cuchillos y tenedores clavados en las posaderas, gritando: ¡Dios salve al Rey!»

También en esta ocasión vemos en la broma un rasgo significativo y fundamental que nos lleva directamente a lo más profundo del pensamiento popular rebelde de la época. Hay dos filones, formalmente opuestos pero en la práctica complementarios, en el pensamiento revolucionario de la Edad Media. Uno es el de la igualdad: "Cuando Adán cavaba la tierra y Eva hilaba la lana, ¿quién era noble?" El otro es el del mundo invertido: "*Deposuit potentes y exaltavit humiles*". Es precisamente este segundo filón el que se encarna históricamente en *El País de Cucaña.*

La relación entre estos dos elementos se manifiesta en las diferentes fiestas populares, cuyo ejemplo típico es la Fiesta de los Locos. En sentido estricto La Fiesta de los Locos era un acto religioso en el transcurso del cual los subdiáconos y otros miembros de las órdenes menores se apoderaban del poder en determinadas iglesias, durante un día, mientras

que las autoridades normales quedaban relegadas a un nivel de subalternos. No cabe duda, sin embargo, de que se trataba de un día de gran libertad y jolgorio para el pueblo, y que existían también otras fiestas del mismo tipo, aunque de carácter más exclusivamente secular, como la coronación del Obispo de los Locos, a la que se refiere Philip Stubbes en su *Anatomie of Abuses* (1583). Generalmente la Fiesta de los Locos empezaba la víspera de la Circuncisión (es decir, el día de Año Nuevo, detalle significativo ya que la entrada de un nuevo año ha sido siempre una fecha en que la idea de cambio y renovación está a la orden del día). Todo empezaba cuando en las Vísperas se llegaba al versículo del "Magnificat" que ya hemos citado: "*deposuit potentes*". Al oír estas palabras, el coro y las órdenes menores se desbocaban. El versículo, que siempre ha sido una consigna revolucionaria, se repetía hasta la saciedad. Se elegía un maestro de ceremonias, que recibía distintos nombres: Rey de los Locos, Obispo de los Locos o Niño-Obispo. Se celebraba una misa acompañada de todo tipo de aditamentos ridículos; se introducía en la iglesia un asno sobre el que cabalgaba un hombre sentado a la inversa; en los momentos más solemnes en vez de responsos se oían rebuznos; se incensaba con ristras de embutido; los miembros del clero se ponían sus vestiduras al revés, se disfrazaban de mujeres o de animales; al cabo de poco tiempo la excitación pasaba de la iglesia a la ciudad.

Las más altas dignidades de la Iglesia trataron, durante siglos, sin gran éxito, por otra parte, de suprimir o mitigar esta costumbre. El profesor E. K. Chambers cita una carta de la Facultad de Teología de la Universidad de París que ofrece el punto de vista oficial al mismo tiempo que una animada descripción de lo que ocurría realmente:

«Se ven sacerdotes y clérigos con máscaras y figuras monstruosas en el momento de oficiar. Bailan en el coro vestidos de doncellas, de proxenetas o menestrales. Cantan canciones obscenas. Comen embutidos en el altar mientras celebran misa. Juegan a los dados. Inciensan con pestíferas emanaciones de calzado viejo. Corren y saltan por la iglesia sin pudor. Por último recorren la ciudad de teatro en teatro encaramados en viejas carretas; despiertan la hilaridad de sus acompañantes y de los transeúntes con actos infames, gestos indecentes y versos obscenos e impúdicos».

El profesor Chambers resume del siguiente modo el carácter general de la Fiesta de los Locos:

«La idea principal de esta fiesta es la destrucción de la jerarquía y la asunción, burlesca, por parte del bajo clero, de funciones que pertenecen en realidad a sus superiores... Quisiera también subrayar que esta inversión característica de la Fiesta de los Locos lo es también de todas las demás fiestas populares. Pues, ¿qué es el falso rey del Doctor Frazer, sino uno de los individuos más pobres de la clase popular elegido para representad al rey real, que simboliza al mismo tiempo al sacerdote y a la víctima en este sacrificio divino y se ve adornado, circunstancialmente, en un ingenuo intento de engañar al cielo, con todos los atributos de la realeza?»

Si tenemos en cuenta que estos ritos populares iban destinados a garantizar el buen tiempo y la abundancia de provisiones, queda bien clara su relación con el tema de Cucaña. Estos ritos se asemejaban, por lo tanto, a las Calendas Romanas y las Fiestas de Saturno, restos, también ellas, de las prácticas religiosas preclásicas de campesinos, durante las cuales reinaba la máxima libertad, y cuyo rasgo más característico era la igualdad circunstancial entre esclavos y dueños. Una vez más subsisten ritos y costumbres quizá prehistóricos, porque siguen respondiendo a realidades vivas, y constituyen el molde en el que se imprimirá el sentimiento revolucionario de una época más lejana.

Podría sostenerse que en este tipo de fantasías, en estos sueños de Cucañas, estas fiestas simbólicas, el sentimiento revolucionario quedaba canalizado, desviado, resultaba inofensivo. Pero sería más justo reconocer que en aquella época la revolución no era objetivamente posible, aunque no faltaran revueltas populares, y que esto constituía una forma de mantener vivas esperanzas y aspiraciones que, de lo contrario, se hubieran apagado y que, más adelante, mostrarían toda su importancia. Lo mismo podría decirse de un culto bastante próximo, la brujería. En este caso se trata también de supervivencias de cultos precristianos, que han pasado a la clandestinidad y han de vivir en secreto, aunque sus adeptos sean numerosos. Este culto parece haber tenido una fuerte organización y haber servido, en ocasiones, de fuerza aglutinadora de los movimientos de revuelta política, aunque, a causa de la misma naturaleza del tema, no abunden los testimonios directos. Lo cierto es que se celebraban reuniones periódicas, llamadas Sabbats, en el transcurso de las cuales se llevaban a cabo complicadas ceremonias de fuerte sabor, sino claramente salvajes, que constituían una inversión sistemática del orden establecido. No olvidemos que en esta época el clero luchaba contra todo tipo de bailes como paganos y

diabólicos, y que a no ser por la amplia difusión de la brujería el baile hubiera podido desaparecer totalmente de nuestra civilización. No es totalmente imposible que el viaje al País de Cucaña sea, al menos en parte, una descripción velada del Sabbat, que no constituía en estos tiempos remotos esa maquinación monstruosa y tenebrosa que los escritores eclesiásticos han denunciado más tarde. Pero este tipo de especulaciones nos alejan del tema. No debemos olvidar que no ha llegado hasta nosotros nada que pueda ofrecernos el punto de vista de los hechiceros, a no ser algunas respuestas de sus interrogatorios que se conservan en las actas judiciales.

2. *La Historia de Cucaña*

Resumiendo lo que hemos dicho podríamos afirmar que el País de Cucaña personifica los más profundos sentimientos de la masa, los pone de manifiesto de una forma extraordinariamente concreta y a ras de tierra, relacionándose, por una parte, con la gran corriente de la leyenda popular y, por la otra, con la gran corriente de la revuelta popular. Este es el aspecto fundamental y el que hubiera debido recibir la mayor atención si, desde el primer momento, toda la cultura sabia y respetable no se hubiera empeñado en ridiculizarlo o ignorarlo. La literatura casi no habla de ello, o lo hace indirectamente, y siempre lo ha considerado un tema demasiado pueril o desagradable como para merecer su atención. El mismo Shakespeare, cuya gran inteligencia humana se acerca tanto al espíritu popular, pone en boca de Gonzalo (*La Tempestad,* Acto II, Escena I) lo que parece una descripción entusiasta y una actualización del tema de Cucaña, pero trata el tema con muy poca seriedad y permite que se rían del pobre Gonzalo, acusado de hacer caso de las habladurías de las comadres. Ben Jonson, en *Bartholomew Fair,* se muestra claramente despectivo haciendo la observación de que el País de Cucaña ha cambiado de nombre y ahora se llama País de los Ociosos; cambio sintomático que podemos atribuir al nuevo valor concedido a la actividad y a la acumulación de riquezas que acompaña el nacimiento de la burguesía. La señora Purecraft, con el mismo acento del Mr. Bumble de Oliver Twist, regaña a Littlewit, que no ha encontrado carne de cerdo; éste responde:

«Pero, Madre, ¿cómo creía que iba a encontrar un cerdo? ¿Acaso se nos va a meter relleno y todo en la boca, como en el País de los Ociosos, gritando ¡Hi! ¡Hi!?»

Podría ofrecer dos ejemplos más de esta actitud despectiva, procedentes de escritores de utopías del siglo XVII. El primero pertenece a la obra *Mundus alter et idem*, escrita por el obispo Hall, probablemente en 1600, y publicada en 1607. Aunque escrita en latín, la obra alcanzó gran popularidad, tuvo más de un imitador y fue traducida al inglés por John Heely en 1608. La obra resulta, en sí misma, interesante ya que fue la primera de las utopías negativas o satíricas, en las que la sátira social toma las apariencias de descripción de un país imaginario cuyas locuras y vicios trata el autor de hacernos evitar. Describe un viaje a una región austral y el descubrimiento de un país, Crapulia. Este país se divide en cinco provincias: la Pamphagoia, o país de los glotones; la Yvronia, o país de los bebedores; la Viraginia, donde mandan las mujeres; la Moronia, país de los locos —que es presentada como la más extensa, menos cultivada y más poblada de las cinco— y la Lavernia, o país de los tramposos, cuyos habitantes viven a expensas de sus vecinos, los Moronienses. No lejos de allí se encuentra "Tierra Santa", que en el mapa aparece como "*non adhuc satis cognita*".

No cabe duda de que el obispo Hall tenía la intención de fustigar las costumbres de su época, pero también es cierto que se proponía describir una especie de anti-Cucaña, a fin de hacer patente todo el desagrado que su espíritu cultivado de santo hombre de la Iglesia había experimentado ante la grosería de las narraciones populares. Esto resulta evidente en el capítulo que describe Pamphagoia, cuyo dios es el gran Omasius Gorgut:

«Hay ciertas criaturas nacidas de la tierra con forma de cordero que, atadas a una estaca, se contentan con comer la hierba que encuentran a su alrededor... los peces... son por naturaleza tan hambrientos y glotones que nada más haber echado al agua la caña de pescar... centenares de ellos cuelgan del hilo, unos pendientes del anzuelo, otros del propio hilo, tan grandes son sus deseos de ir a parar a la sartén, tantas son sus ganas de ser llevados a la mesa con toda solemnidad».

Sigue una serie de revulsivas descripciones de las costumbres del pueblo y de la situación a la que le conduce su debilidad. Por ejemplo, en Idleberg, otro de los nombres con que se designa al País de los Ociosos:

«Las personas más ricas tienen varios criados; uno para abrir suavemente los ojos de su señor cuando se despierta, otro para abanicarle mientras come, un tercero para introducir en su boca el alimento y un cuarto para atarle el cinturón; su única obligación es comer, digerir y dormir».

Y llega hasta haber un toque siniestro en la descripción de la ciudad de Marchpane, en la que

«muy pocos habitantes, cualquiera que sea su edad, conservan todos sus dientes; además todos ellos, desde que cumplen los dieciocho años hasta la tumba, tienen un aliento de infecto olor».

Mundus alter et idem, obra fuerte y divertida, puede situarse entre lo mejor de estas utopías satíricas que constituyen un género tan típicamente inglés. La *Nova Solyma*, de Samuel Gott, por el contrario, es quizá la utopía más atroz y desagradable que se haya escrito nunca. Sin embargo tiene un episodio verdaderamente sorprendente, la fábula de Filomena. Se trata de la descripción de un palacio de placeres en el que los invitados asisten a un continuo banquete, en el transcurso del cual son de repente arrojados a una cloaca:

«Allí se pudrían los restos del banquete, los alimentos vomitados por estómagos sobrecargados, así como los esqueletos de aquellos que, a causa de violencia o enfermedad, habían muerto prematuramente, o víctimas del hambre o del frío. Había allí un ruido horrible de cadenas que entrechocaban, de rugidos de las fieras que atacaban a sus víctimas; a nuestros pies se abría un inmenso precipicio en el fondo del cual corría un río infranqueable, al que los cautivos preferían arrojarse antes que sufrir las torturas prolongadas de tan espantosa suerte y ser víctimas de las garras de aquellas fieras».

Así termina, para la burguesía puritana, el sueño del paraíso terrenal; en el asco, en la más atroz de las miserias y en la muerte.

Este mismo tipo de reprobación moral lo volveremos a hallar, un poco más adelante, en *The Water Babies*, de Charles Kingsley (1863). La obra nos cuenta la historia de los "Haz-lo-que-quieras", en el país de "Todo-está-hecho", al pie de las montañas "Sin-problemas":

«Vivían al pie de los árboles de los disparates y comían los disparates que les caían en la boca; bebían también el jugo de las uvas y de las naranjas; y si, por casualidad, se presentaba un cochinillo asado, gritando: «¿Quién quiere comerme?», como era habitual en el país, esperaban a que el animal pasara al alcance de sus mandíbulas para morderlo, aceptando el vivir como ostras».

Y por este su desprecio del evangelio victoriano del trabajo sufrían toda una serie de catástrofes que terminaban en la ruina final.

Pero el pueblo no ha compartido nunca este tipo de opiniones. A pesar de lo que hayan podido decir las clases superiores sigue mimando el sueño de Cucaña. En canciones, leyendas y piezas de teatro populares ha persistido el tema, que sólo en raras ocasiones se reflejaba en la literatura impresa y en estas ocasiones únicamente en forma de folletos o libros de viejo que circulaban entre los casi analfabetos. Ya hemos mencionado las frecuentes referencias al tema en el teatro popular. Presentamos ahora otro ejemplo tomado de Jack Lindsey y que pertenece a un volumen de *Cantos de los Bardos del Tyne,* publicado en 1849, pero que comprende canciones escritas mucho antes, referidas a temas claramente tradicionales. Veamos un fragmento:

«Entré y vi a Robín de los Bosques,
bebiendo cervezas con John Nipes, compadre;
y Wesley,[1] que antaño tan bien predicaba
fumando su pipa y elogiando la taberna:

De todos los árboles colgaban piernas de cordero,
Jack Nipes decía, y con razón,
cuando llueve es una gran fiesta
pues del cielo caen grandes lonchas de jamón.»

La historia no nos dice si Wesley se hallaba en el país de Cucaña a pesar o a causa de sus sermones. En otra de las canciones de este volumen se dice:

«Al bajar vi la luna
y sus grandes montañas de fuego,
pronto me hallé en sus amplias avenidas,
donde manan fuentes de cerveza negra.»

Es interesante observar que ambas canciones tratan el tema de las curaciones mágicas; y el tema de Cucaña aparece siempre en la parte de las leyendas populares en que el héroe se cura o resucita milagrosamente. Una vez más hallamos el nexo entre el País de Cucaña de la tradición popular y el mito de las Islas Afortunadas, con sus fuentes o manantiales de Juventud. Y esta misma relación podemos obser-

1. Juan Wesley (1703-1791). Teólogo y pastor protestante que fundó en Inglaterra una sociedad religiosa que llamó de los *metodistas. (N. del T.)*

varla en una de las raras referencias literarias modernas a este tema; el poema de W. B. Yeats, *The Happy Townland* (La ciudad feliz):

«Los árboles tienen flores y frutos
durante todo el año;
los ríos van llenos
de cerveza rubia y de cerveza negra.»

Y mientras los habitantes de este país gustan de pasarse toda la noche luchando,

«Todos los que mueren en la lucha
resucitan al día siguiente.
Menos mal que esta historia
no se conoce entre los hombres
pues, ¡ay!, si lo supieran los violentos aldeanos
lo echarían todo a rodar
y sus corazones se llenarían
de rabia y resentimiento».

Yeats, que buscaba sus temas en la mitología de su propio país, llega, pues, indirectamente al tema de Cucaña a través del paraíso terrenal celta. Mucho más directas y de origen verdaderamente obrero, lo que las hace más útiles para nuestros propósitos, son las numerosas alusiones que hallamos en las canciones populares y los cuentos folklóricos modernos de América. En canciones como *The Big Rock Candy Mountains* (La Gran Montaña de Azúcar) o *Poor Man's Heaven* (El Paraíso de los Pobres) es donde más claras analogías hallamos con el tema de Cucaña; abundancia de v'veres, ríos milagrosos, verano eterno, las delicias de la ociosidad. Por ejemplo:

«En la gran Montaña de Azúcar
los policías tienen patas de palo,
los bulldogs dientes de plástico
y las gallinas ponen huevos pasados por agua.[1]
Los árboles del campo se inclinan por el peso de sus frutos
y en las granjas abunda el heno,
¡oh!, ¡quiero irme al país en el que nunca nieva,
en el que nunca llueve, ni se conoce el viento!».

---

1. En la "Schlaraffenland" de Brueghel se ve un huevo pasado por agua, en su huevera, que corre con cuchara y todo. Es evidente que los autores de esta canción no sabían nada de Brueghel, pero la persistencia de detalles tan insignificantes señala una tradición oral clara y continua, de la que sólo tenemos testimonios accidentales y esporádicos.

Allí:

«Riachuelos de alcohol
brincan por entre las rocas...
y hay un lago de orujo y también de whisky,»

y

«No hay palas,
ni hachas, ni sierras, ni picos,
¡Oh! Me quiero quedar en este país en el que se duerme todo el día,
en el que han colgado al Turco que inventó el trabajo,
en la gran Montaña de Azúcar».

Y sigue:

«En el paraíso de los pobres, donde se hace todo lo que se quiere,
todo aquí es milagroso,
la tarta de fresas,
de tres metros de alta,
donde se lleva la crema en carros...
donde se come todo lo que se quiere
de los árboles de jamón y huevos,
que crecen junto al lago de cerveza».

El tema de Cucaña se desarrolla en muchos otros lugares y de diferentes formas. Entre los negros, por ejemplo, en una de las narraciones sobre John Henry, el héroe mitológico de tantas leyendas extraordinarias en las que el límite de lo imposible alcanza extremos fantásticos. En una de estas narraciones John Henry encuentra un árbol de miel y otro de mirlos:

«Entonces John Henry se sentó y comió la miel y los mirlos y cuando iba a levantarse saltó un botón de su pantalón y mató a un conejo que pasaba a más de cien pasos de allí. Y en aquel momento llegó un cochinillo asado y dorado, con un saco de bizcochos a la espalda, y John Henry también se lo comió. Después John Henry se levantó y atravesó el bosque para ir a cenar pues ya era tarde y estaba verdaderamente hambriento. John Henry vio un lago y quiso ir a beber pues tenía sed, ya que había comido miel, mirlos y el cochinillo asado y dorado (por lo que todavía tenía hambre). Entonces bajó hacia el lago y vio que era un lago de miel y que justo en el centro del lago crecía un árbol de bizcochos».

No podemos olvidar las *Baladas de caza de Jack*, compuestas a partir de los relatos de numerosos narradores populares de Virginia. En el transcurso de la narración, el

héroe, Jack, caza a la orilla de un río de miel,[1] bajo la sombra de árboles de buñuelos, mientras que de los matorrales salen cochinillos, con tenedor y cuchillo bien clavados en las posaderas, que piden ser comidos.

Creo que ha llegado el momento de examinar cómo el tema de Cucaña ha atravesado el Atlántico y A. L. Lloyd, gracias al cual he llegado al conocimiento de estas versiones americanas, me ha sugerido que el antepasado inmediato de *The Big Rock Candy Mountains* pudiera ser un canto popular noruego, que tenía una melodía bastante parecida, fue impreso en 1853 y muy pronto se hizo clásico en Noruega. En este canto el personaje legendario, Ole Bull, invita a sus compatriotas a abandonar sus miserables vidas para ir a gozar de los placeres de la libre Oleana. Un fragmento de este canto dice así:

«Es en Oleana donde yo quisiera estar y no arrastrando las cadenas de la esclavitud en Noruega.
En Oleana las tierras se reparten gratis y el trigo nace de la tierra sin sudor; ¡es dinero seguro!
El grano se ventea solo mientras uno yace en la cama.
Cerveza de Munich, tan buena como la de Yetteborg, corre por los ríos para deleite del pobre.
Y cochinillos asados saltan alegremente, mientras preguntan con cortesía: ¿Quién quiere jamón?.»

Para el campesino y pescador noruego el paraíso terrenal estaba en América y a lo largo de todo el siglo XIX se produjo una emigración de los más cualificados; a su llegada el emigrante se daba inmediatamente cuenta de que esta utopía sólo había existido en su imaginación. En la vida práctica se le presentaban dos soluciones: o luchar para que fuera una realidad o relegarla al dominio inaccesible y fantástico del País-al-que-nunca-se-llega.[2]

Es curioso ver cómo se hallan los mismos pensamientos y las mismas aspiraciones expresados, casi con las mismas palabras, en un nuevo continente y al cabo de seis siglos, en la Inglaterra del siglo XIV y los Estados Unidos de principios del siglo XX o, más exactamente, de finales del XIX: una feu-

1. La miel: se trata de un vestigio de la Edad Media, cuando el azúcar era un producto casi desconocido y la miel, sumamente apreciada, substituía al azúcar en casi todos los usos. Quizá estas mismas condiciones se daban en rincones apartados de los Estados Unidos, en la época heroica en que los pioneros vivían de sus productos y el azúcar importado era un lujo.

2. Lloyd sugiere que Oleana puede haber inspirado a Ibsen la utopía de "Gyntiana", en el acto IV de *Peer Gynt*. ¡Es casi más sorprendente hallar a Ibsen en el País de Cucaña que al predicador Wesley.

dal, descentralizada y casi enteramente agrícola, los otros, sumamente organizados, industriales, técnicamente avanzados, cuyo capitalismo había llegado ya a la fase de los monopolios.[1] Y sin embargo los Estados Unidos, aunque la frontera del oeste hubiera ya prácticamente desaparecido a finales del siglo XIX, encerraban todavía extensos terrenos vírgenes. Existía, por consiguiente, una masa móvil de obreros no cualificados, destinados a la construcción de puentes y canales, carreteras y ferrocarriles, dispuestos en todo momento a abandonar sus puestos de trabajo para trasladarse a un nuevo punto de la Unión que les ofreciera trabajo y mejores salarios. Por aquel entonces la naturaleza no había sido totalmente dominada. Este es el factor común que explica la reaparición de tantas formas del tema de Cucaña.

Sin embargo, el tiempo sigue avanzando y el tema vuelve a aparecer con modificaciones significativas. Por curioso que esto parezca son las diferencias entre las dos versiones americanas, y no entre éstas y la versión medieval de Cucaña, las que van a ocupar nuestra atención. *La Montaña de Azúcar* se aproxima más al sentimiento original. Es una obra fantástica y pasiva y a pesar de su alegría superficial, en ella subyace el cansancio, el cinismo surgido de la constatación de que el País de Cucaña, en las condiciones modernas, no es más que un bonito sueño. Es el canto, decadente, del holgazán, del más desmoralizado de los emigrantes.

El Paraíso de los Pobres, por el contrario, es una obra activa y positiva. Hallamos en ella los viejos elementos fantásticos del tema de Cucaña, a los que se viene a añadir la idea de la lucha de clases, en ocasiones teñida de anarquismo. Así, mientras que

«En la Montaña de Azúcar
las cárceles son de hojalata
y se puede salir
apenas se ha entrado».

en el *Paraíso de los Pobres*

«Cogeremos una barra de hierro
para abrir las prisiones
y soltar a los pobres».

1. Al igual que todas las canciones y cuentos folklóricos, es difícil fijar la fecha de éstos, pero parece que existe una referencia en "El Paraíso de los Pobres" a la agitación popular anti-trust que culmina durante la campaña electoral de Bryan, en 1896.

Y mientras que en el primer caso

«Los guardafrenos deben saludarnos
y los revisores de los trenes son ciegos»

en el segundo

«Cogeremos el tren
y dormiremos en el *pullman*.
Y si alguien nos pide el billete,
le mandaremos a paseo».

En el *Paraíso de los Pobres*, el concepto de ociosidad toma una modalidad nueva y más revolucionaria con la introducción de la noción de inversión de las clases:

«Y nos servirá el desayuno
todas las mañanas, en la cama,
un gordo millonario.»

Pero el rasgo más sorprendente es el contraste entre las conclusiones de ambos poemas, ya que, en vez de la patética desenvoltura de

«Acudid todos en otoño
a la Montaña de Azúcar.»

la otra versión dice:

«En el Paraíso de los Pobres todos tendremos nuestro hogar
y no sudaremos más como esclavos,
sino que cantaremos orgullosamente a pleno pulmón
país de libertad y valor.»

Así, entre los holgazanes desclasados, el tema de Cucaña pierde incluso el carácter de rebelión de clase que poseía en un principio mientras que entre los verdaderos trabajadores emigrados, los que construyeron la I.W.W. con su insuperable carga de militancia intrépida, este carácter, siempre presente, se desarrolla y enriquece a la luz del socialismo moderno.

Y de hecho, a pesar de ciertas formas particularmente fantásticas, el tema de Cucaña anticipa algunas de las más fundamentales concepciones del socialismo moderno. El socialismo, si pretende algo más que emborronar un montón de papeles, debe basarse en los deseos y las aspiraciones del pueblo. De aquí debe proceder su sabia, su realidad y la

certeza de la victoria final. La sociedad sin clases es el País de Cucaña hecho posible gracias a la ciencia. El nexo entre el socialismo y la idea de Cucaña es, por encima de todo, la convicción de que es posible la abundancia sin el peso del trabajo incesante y destructor de almas. La forma ingenua y pintoresca en que esta convicción, aunque totalmente correcta, se expresa en la literatura referida al tema de Cucaña no es sino el resultado de la imposibilidad de hacerla realidad, a causa del bajo nivel de las técnicas de producción en la Edad Media. Entonces acababa de empezar la conquista de la naturaleza por parte del hombre y el triunfo final de éste sólo podía representarse de forma mágica o simbólica. Esta es la razón de que *El País de Cucaña* pueda situarse en la base del desarrollo dialéctico de la idea de Utopía, idea que alcanzará su punto culminante en la más importante y más claramente socialista de las obras de este tipo, las *Noticias de ninguna parte,* de William Morris, libro que recoge todos los valores y todas las experiencias de las utopías filosóficas del periodo intermedio, uniéndolas de nuevo a las aspiraciones un poco olvidadas, pero inmortales, del pueblo.

Terminaremos refiriéndonos a otro punto: la relación hombre-naturaleza en el tema de Cucaña. El hombre medieval era, como hemos podido observar, plenamente consciente de la lucha que debía librar en su medio ambiente. Experimentaba intensamente la hostilidad del mundo, la brevedad e inseguridad de la vida. El hombre era un extraño, un transeúnte, que iba de las tinieblas a una vaga claridad para caer de nuevo en las tinieblas, suerte apenas aliviada por las promesas de vida futura hechas por la iglesia, que las amenazas del infierno hacían inmediatamente más impenetrable y horrible. Este era el origen de ese sentimiento de limitación del hombre que halla su expresión teológica en el dogma del pecado original. La Iglesia veía al hombre y a la naturaleza como dos fuerzas separadas y antagónicas, y el hombre tenía que enfrentarse simultáneamente al mundo y al espíritu del mundo en su interior. Esta lucha entre el hombre y la Naturaleza era el único modo de evitar la vuelta del hombre a la bestialidad y, siendo el hombre lo que es, evitar esta vuelta y salvar su alma era todo lo que podía esperarse aquí abajo.

En el País de Cucaña esta visión reaccionaria y pesimista quedaba implícitamente rechazada. Aquí la felicidad y los deleites de la abundancia son el resultado de la institución de la armonía entre el hombre y su medio, de la conquista de la

naturaleza por el hombre, pero una conquista posible porque el hombre forma parte de la naturaleza en vez de oponerse a ella. En este aspecto el tema de Cucaña puede considerarse como una burda anticipación de la filosofía de la Revolución francesa, el humanismo. Con Moro y Bacon tendremos ocasión de volver al humanismo; aquí nos limitaremos a decir que, a pesar de esta concepción rígida y mecánica del progreso, el humanismo fue necesario y válido, al insistir como lo hizo sobre la posibilidad del progreso, en oposición a la filosofía estática de los pensadores medievales, y en la bondad y dignidad más que en la culpabilidad e impotencia del hombre. El humanismo hizo posible la creencia en base a la cual el hombre puede conformar el mundo a sus deseos, mientras que la Iglesia se había limitado a enseñarle que podía salvarse. Sin esta creencia el concepto mismo de Utopía hubiera sido imposible, y este es el motivo de que no hallemos un pensamiento utópico consciente y verdaderamente desarrollado entre los filósofos del mundo antiguo y los de la aurora de la revolución burguesa.

2

La isla de los Santos

El perspicaz Tomás Moro se decidió por algo totalmente diferente ya que, dándose cuenta de que la mayor parte de las Repúblicas estaban corrompidas por deplorables costumbres y que los Estados eran simples empresas de piratería, engendrados por la violencia y el asesinato y mantenidos por las maniobras y los crímenes de unos pocos, dándose asimismo cuenta de que, en los más importantes reinos en plena prosperidad, no existía una igualdad económica ni una sana distribución de bienes entre los ciudadanos. Tomás Moro había llegado, pues, a la conclusión, en sus meditaciones, de que debía elaborar un plan ideal de República o Estado a la que llamaría Utopía.

Thomas Nashe, *El Viajero Desafortunado*, 1594.

1. *Moro el humanista*

Dos siglos separan el *País de Cucaña* de la *Utopía* de Moro y en este intervalo se ha producido una gran transformación. Entre el campesinado se ha producido un rápido proceso de transformación y la economía feudal de subsistencia de la Edad Media ha dejado paso a una economía moderna basada en la producción de bienes de mercado. En el siglo XIV, como hemos tenido ocasión de observar, la esclavitud había experimentado importantes modificaciones: en el siglo XV había prácticamente desaparecido y el siervo se había convertido en campesino libre. Sería falso hacerse ilusiones acerca de esta época, pero por algo ha sido descrita como

edad de oro. Sin embargo, por la naturaleza misma de las cosas, una situación de este tipo había de ser necesariamente especial y transitoria y si Inglaterra llegó a ser "alegre", esta alegría fue de corta duración. La desaparición de la comuna campesina medieval emancipó al siervo pero, al mismo tiempo, destruyó la base de su seguridad; librándole de sus ataduras con la tierra se crearon las condiciones de su desarraigo.

La creación de un campesinado libre implica el desarrollo de una economía basada en la producción de artículos de primera necesidad, lo que a su vez presupone la creación de un nuevo tipo de propietario agrícola, cuyo poder no descanse en el gran número de siervos sino en el beneficio que obtenga de sus tierras. En Inglaterra esta evolución fue muy marcada ya que Inglaterra era la principal productora de lana y la lana era, más que cualquier otro producto, fácilmente susceptible de entrar en una economía de mercado. Además, el comercio de la lana, con la política de cotos que entrañaba, no era más que el ejemplo más claro de una tendencia general; así cuando Moro escribía:

«Vuestros corderos, antaño tan dulces y sumisos, de tan modesto apetito, se han hecho ahora, según parece, tan golosos y salvajes, que comen y se tragan enteros incluso a hombres»

sólo trataba de describir, en términos particulares, una evolución general; la substitución de una agricultura de subsistencia por una agricultura de producción de productos vendibles y el desarrollo de relaciones puramente económicas entre las diferentes clases que viven en la tierra.

Esta evolución, unida al desarrollo paralelo del capital comercial y de la industria urbana que, aunque sigue siendo artesanal, satisfacía cada vez más el mercado nacional e incluso internacional, originó el nacimiento de una nueva clase, el proletariado. Y, como Moro fue uno de los primeros en observar, este nacimiento tiene lugar entre los más crueles dolores y la confusión más total. El número de campesinos expulsados de sus tierras, de servidores y demás parásitos de la vieja nobleza despedidos ahora que empezaba la lucha por la soberanía feudal, resultaba superior a su posible absorción por parte de la industria. Esto era una consecuencia inevitable del hecho de que el capitalismo inglés había empezado a desarrollarse sólo a través de la agricultura y el comercio, mientras que la industria siguió durante bastante tiempo relegada a una escala minúscula y sobre bases indi-

viduales. En uno de los fragmentos más célebres de su *Utopía* Moro describe los sufrimientos de esta nueva clase de desheredados:

«Por consiguiente, que uno de esos codiciosos e insaciables avaros, verdadera plaga de su país, cerque y delimite varios centenares de acres de terreno, con vallas o empalizadas, y ya tenemos a los campesinos expulsados de sus tierras; y ya sea con engaños, fraude u opresión violenta se les pone en la puerta... de una forma o de otra, y muy a su pesar, deben marcharse, pobres, inocentes, miserables, hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, madres desconsoladas, con sus pequeñuelos en brazos... caminan lentamente, lejos de sus hogares queridos, no hallan sitio donde descansar... Y cuando ya han vagado por todas partes y no les queda dinero, no tienen más remedio que robar y hacerse merecedores de la horca, o bien ponerse a pedir limosna».

El comienzo del siglo XVI fue una época verdaderamente maldita; política de cotos, extensión del paro, mendicidad, elevación de los precios, bajos salarios, leyes duramente represivas contra los explotados, continuas guerras entre Estados, producidas por la caída de la sociedad feudal, corrupción, que si no era mayor que en otras épocas sí encontraba ocasiones más favorables. Todo esto producía una sensación cada vez más extendida de confusión y desesperación. Todos los valores antes indiscutibles se ponían en tela de juicio: el mundo feudal, estático, autónomo, en que el señor reinaba en su castillo y el Papa reinaba en Roma sobre una Iglesia universal y única, este mundo desaparecía y no surgía nada que pudiera substituirlo. Sin embargo, todo este sufrimiento, toda esta incertidumbre, aunque reales, eran signos de crecimiento más que de decadencia, pese a que, como es natural en una época de transición rápida, fue la decadencia y no el crecimiento lo primero en manifestarse. Como trasfondo de esta miseria, y también como una especie de contrapunto, nacía la nueva clase mercantil fuerte y confiada, que trazaba el mapa del universo y se lo repartía; grandes ciudades, nuevas industrias surgían, y a fin de hacer realizable todo esto se creaban nuevos Estados poderosos, con dinastías como las de los Tudor que habían arrebatado el poder a las viejas casas feudales, e instauraban un absolutismo que no carecía totalmente de bases populares, a pesar de su carácter opresor, puesto que significaba el orden, la organización nacional y no local, la estabilidad interior, soluciones sólidas e importantes sin las cuales la situación de la burguesía no hubiera podido consolidarse.

Esta era la situación durante la juventud de Tomás Moro: un mundo de esperanza y desesperanza, de conflictos y contrastes, de riquezas desmesuradas y de creciente miseria, de idealismo y de corrupción, de declive de las sociedades locales e internacionales en beneficio de los nacionalismos que habrían de suministrar a la burguesía el marco de su desarrollo. El mismo Moro pertenecía a un medio que acogía fervorosamente el nuevo orden, a esa clase de ricos comerciantes de Londres que fueron los principales defensores de la monarquía Tudor. Su padre era un importante hombre de leyes, juez más tarde, uno de esos altos funcionarios que cada vez con más frecuencia se reclutaban entre la alta burguesía. Moro fue educado en casa del Arzobispo Morton, Primer Ministro de Enrique VII, y, muy a su pesar, pues le hubiera gustado ser profesor, fue también jurista. Muy pronto fue elegido miembro del Parlamento y en numerosas ocasiones habló en nombre de los habitantes de Londres. Más adelante tuvo que ocuparse de diversos asuntos de Estado hasta que por último, como más adelante veremos, pasó al servicio de la Corona, en contra de su voluntad, y con trágicas consecuencias. En 1529 fue nombrado Lord Canciller; desempeñó su función con gran eficacia, pero cada vez con más desgana hasta su dimisión en 1532, debida a su desacuerdo con la política eclesiástica de Enrique VIII. Poco después fue encarcelado en la Torre de Londres y, en julio de 1535, acusado de traición y decapitado. Más adelante, cuando examinemos las ideas expresadas en la *Utopía*, discutiremos más detalladamente algunos elementos de su carrera, limitándonos ahora a examinar brevemente su carácter y su formación intelectual.

El retrato más completo y más íntimo de Moro es probablemente el que nos ofrece su amigo Erasmo en una carta a Hutten. Erasmo habla de "su admirable y amistosa alegría, que un tenue matiz de ironía viene a amargar", de la sencillez de sus gustos, de su calidad en la amistad, de su amor a la familia. Esta es la impresión que ofrecía Moro a todos los que le conocieron, e incluso ahora resulta difícil leer sus obras o las de sus biógrafos sin llegar a esa misma sensación de extraordinaria intimidad que muy pocos personajes históricos producen en nosotros. Admiramos al hombre por su valor y por su honradez, por esa sencillez que tan bien hermanaba con la ciencia y la eficacia en el trabajo. Moro, como Swift, pero por motivos muy diferentes, es uno de esos per-

sonajes en torno a los cuales nace una leyenda: toda una serie de anécdotas que pueden ser falsas, pero que son útiles, ya que corresponden a una brillante personalidad que a todos impresiona. Y, sin embargo, detrás de todo esto, se adivina un no se qué de ensimismamiento, un desprecio quizá de la vida cotidiana, que se manifiesta sobre todo en la forma condescendiente en que Moro trata a sus esposas. No debemos olvidar que Moro se sentía fuertemente atraído por la vida de los Cartujos. Es fácil darse cuenta de que, aunque muy capaz de ser un agradable compañero, tanto dispuesto a discutir de filosofía como a gastar una broma, esto constituía sólo una faceta de su personalidad. En su interior existía el conflicto típico entre lo antiguo y lo nuevo, entre el humanista y el asceta medieval, lo que le hace escribir sobre las órdenes de frailes casados y célibes:

«los habitantes de *Utopía* consideran a los primeros sabios, pero a los segundos santos».

Sería quizá más exacto decir que el mismo Humanismo, en Inglaterra especialmente, constituía el escenario de dicho conflicto. El Humanismo, aunque doctrina nueva y creencia de una nueva clase histórica, procedía, sin embargo, del pensamiento dogmático y escolástico de la Edad Media; llevaba en su seno los elementos de su rebeldía. De tal forma que no es raro hallar reunidos en la misma personalidad tanto el pensamiento escéptico y pagano del Renacimiento como el espíritu dogmático y puritano de la Reforma. Esto mismo ocurre en Italia, aunque allí el Humanismo se manifestó primero y más sólidamente. El Humanismo reflejaba el optimismo sin límites de una nueva clase que veía como el mundo se desvanecía a sus pies. Rechazaba el dogma del pecado original y la convicción de que Satanás es el dueño del mundo, substituyéndolo por el dogma según el cual nada puede impedir tanto al hombre como al mundo el progresar continuamente, a no ser las causas exteriores:

«En esta época aparece una nueva actitud que podríamos definir más o menos como una aceptación de la vida, por oposición a la renuncia. De ahí viene ese interés nuevo que se despierta por el hombre y su situación en el mundo, así como el creciente interés por el carácter y la personalidad del hombre».

(T . E. Hulme, *Speculations*, Londres, 1924, p. 25).

Esta nueva actitud fue no sólo el resultado de la aparición de una nueva clase progresista sino también de una nueva concepción de la historia. Hasta este momento los hombres habían vivido en la sombra del pasado. Volvían sus ojos, desde lo más profundo de su miseria feudal, a los esplendores reales o imaginarios de la antigüedad, verdadera Edad de Oro. Pero hacia finales del siglo XV podría decirse que la civilización ha alcanzado e incluso superado el nivel que había conseguido el mundo grecorromano. Por consiguiente, en vez de volverse hacia un pasado más bello que el presente, resultaba posible predecir un futuro mejor todavía. Este alba de la civilización modificó toda la perspectiva del hombre:

«Era evidente que a medida que se afirmaban la prosperidad y estabilidad de la civilización, cada vez se hacía menos neta la distinción entre natural y sobrenatural. Las doctrinas de la «gracia» y el «pecado original» habían podido nacer, como ya hemos visto, de la desesperación que acompaña a la desintegración del mundo antiguo, pero, a medida que la vida se va haciendo más segura, el hombre se preocupa cada vez menos del otro mundo».

(Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 33).

La felicidad futura sólo se alcanzaría a través de la destrucción de todos los obstáculos artificiales o externos: es decir, a través del ejercicio de la razón, lo que significaba, en realidad, la adopción por parte de los príncipes y hombres de Estado de los puntos de vista humanistas.

«Pues mientras que vuestro Platón —escribía Moro— jura que la República alcanzará de esta forma la perfecta felicidad, ya sea que los filósofos lleguen a ser reyes o los reyes se entreguen al estudio de la filosofía, ¿qué grado de felicidad, pregunto yo, será capaz de alcanzar nuestra Comunidad si los filósofos empiezan a prodigar a los reyes sus sabios consejos?»

Así, aunque el pueblo no desempeñe ningún papel en esta transformación del mundo, el humanismo en todo su esplendor, en las manos de un hombre como Moro, volvía sus ojos más allá del futuro inmediato y de los mezquinos intereses de clase de la burguesía, hacia la felicidad del hombre en general.

Por consiguiente de nuevo se manifestaba la contradicción interna y el conflicto. El Humanismo no podía ignorar la miseria creciente, así como tampoco el progreso, y los humanistas reaccionaron individualmente bien a través de una

especie de paganismo superficial y hedonista o bien a través de una crisis de conciencia moral y un deseo de reforma social y religiosa. Este último aspecto es el que dominó en países como Inglaterra y en la Europa del Norte, donde el humanismo no llegó nunca a cuajar plenamente, sino que permaneció, limitado a un grupo de intelectuales, bajo la forma de una influencia difusa y generalizada que, por su parte, contribuyó a la Revolución del siglo XVII. Y Colet, que fue el más firme representante del Humanismo en Inglaterra, lo había estudiado en Italia, en su forma más cristiana, en la época de hombres como Savonarola y Pico de la Mirandola.

Liberados hasta cierto punto del absolutismo teológico de la escolástica, los humanistas sentían la necesidad de una nueva escala de valores absolutos. Estos valores los hallaron, en parte, en un cristianismo más racional, pero, sobre todo, en las obras de Platón y de los neoplatónicos. La filosofía griega les llegó intacta gracias al estudio de los textos originales en vez de los imperfectos resúmenes en latín que se habían venido utilizando a lo largo de toda la Edad Media. Platón, más que ningún otro, con sus teorías de la verdad ideal, de la belleza y la justicia, discernibles a través de la razón, y a las que los hombres y sus instituciones —templos, estados, ciudades, universidades— podían conformarse, Platón, repito, atraía irresistiblemente a unos hombres que veían en la historia no un progreso hacia nuevas formas de sociedad sino hacia su verdadera forma de sociedad. La vida urbana, en los siglos XV y XVI, ofrecía un parecido superficial con la de las ciudades-estado de la Grecia antigua, lo cual permitía trazar todo tipo de paralelismos, algunos de los cuales podían ser útiles y otros, al menos desde los actuales puntos de vista, fantásticos. La *República* de Platón había sido conocida, por así decir, a lo largo de toda la Edad Media, y era inevitable que sirviera de punto de partida a todo proyecto de república modelo.

Este tipo de República ofrecía un carácter totalmente estático. Platón creía que era necesario prever una ciudad dotada de una comarca lo bastante amplia, con una población cuya cifra se fijara de una vez para siempre, conferirle una constitución perfecta desde todos los puntos de vista, que regulara las relaciones entre las clases, la naturaleza y extensión de las industrias, el tipo y duración de los estudios oportunos para las diferentes clases, la religión más adecuada para proteger la estabilidad social. La piedra angular era la

justicia, es decir, la subordinación de las clases, la aceptación de sus derechos y deberes respectivos. Este tipo de Estado suponía, una vez establecido, el permanecer por siempre inalterado.

Estos postulados, en ocasiones con ligeras modificaciones, constituían el punto de partida de la Utopía de Moro, pero una gran parte de ellos no se reflejan en el texto. Moro no quería repetir lo que ya se había dicho en la *República*, es decir, construir lógicamente, fase tras fase, los principios básicos de una república. En vez de esto considera dichos principios como supuestos previos y nos ofrece la imagen viva de una República ya establecida y en plena fase de desarrollo. El resultado es quizá menos espectacular, pero, en cualquier caso, mucho más vivo que la *República* de Platón, es la imagen de una sociedad tan totalmente realizada que Moro parece decir contestando a los escépticos: "Pues es verdaderamente así, yo lo he visto con mis propios ojos y la cosa marcha".

En ocasiones Moro llega mucho más lejos que Platón. La Utopía no es una ciudad, autónoma y cerrada en sí misma, sino un Estado que ocupa una extensión parecida a la de Inglaterra y que goza de una vida nacional completa. Sin embargo el Estado de Platón no era más que una pequeña comunidad aristocrática, que vivía del trabajo de un gran número de esclavos y de siervos y su comunismo se reservaba a la clase dirigente. Platón se había erigido en abogado de un comunismo no porque fuera el único modo de abolir la explotación de clase sino porque creía que ocuparse de los bienes terrestres era pernicioso para la moralidad de sus administradores filósofos. La *Utopía* de Moro, aproximación a una sociedad sin clases, era necesariamente comunista pues consideraba que:

«Cuando la propiedad es privada, cuando el dinero es todopoderoso, es casi imposible que la República sea gobernada con justicia y sea floreciente. A no ser que pensemos que la justicia se establece cuando todas las cosas están entre las manos de hombres malos y que el estado prospera cuando todo se reparte entre un pequeño grupo de personas».

Moro tenía demasiada experiencia del mundo para creer que una clase, cualquiera, por buenas que fueran sus intenciones y grande su madurez política, pudiera apoderarse del aparato del Estado sin oprimir y explotar a la mayoría de los desposeídos. A lo largo de su obra los problemas de estado,

de clase y de propiedad se plantean continuamente y se resuelven en general de forma totalmente moderna. Es precisamente la forma en que Moro ha tratado estos problemas fundamentales lo que debe constituir el objeto de todo análisis serio y desde una perspectiva dialéctica de la *Utopía*, puesto que es precisamente este tratamiento lo que ha convertido su obra en un punto de referencia en el desarrollo del socialismo científico. Constituye el nexo entre la teoría social de la antigüedad y la del mundo moderno.

Esto no significa, por supuesto, que la *Utopía* no sea un libro totalmente representativo de su época, escrito con una óptica perfectamente contemporánea. Incluso puede decirse que gracias a esta óptica fundamentalmente realista y a la extraordinaria atención que prestó a las orientaciones de su época, Moro fue capaz de ver tan claramente en el futuro. Precisamente porque comprendió con mayor claridad que sus contemporáneos los cambios que se estaban produciendo fue capaz de prever la sociedad que estos cambios terminarían haciendo posible. Escribió su *Utopía* ya en la plena madurez de su inteligencia. En 1515 Moro tenía 37 años. Gozaba de la amistad de los más grandes sabios de su época, Erasmo, Colet, Linacre, Grocyn. Había sido miembro del Parlamento dentro del cual se había distinguido por su oposición a la Corona. Era un jurista eminente, altavoz y jefe reconocido de los comerciantes de Londres. Aunque se había negado a entrar al servicio del rey, había sido enviado a Flandes con una importante misión diplomática.

Precisamente en Amberes, en el transcurso de esta misión, empezó a escribir su *Utopía* y en Amberes sitúa el pretexto de su relato. Aquí, según Moro, en casa de un tal Peter Giles, encuentra a Rafael Hitlodeo, que acababa de llegar de un viaje realizado en compañía de Américo Vespucio en el transcurso del cual se había separado de sus compañeros durante cinco años que había pasado en Utopía. Hitlodeo se nos describe al estilo de un Swift o un Defoe; en cuanto al contenido propiamente dicho del libro es la reproducción de la conversación que Moro sostuvo con Giles durante una tarde y una noche. En una carta que se reproduce al final de la obra Giles expresa su admiración por

«Su memoria perfecta y segura *(la de Moro)*, capaz de reproducir al pie de la letra cosas que sólo había oído una vez».

Esta memoria sólo fallaba en un punto, el que se refiere a la situación geográfica de la isla:

«Pues, cuando Rafael estaba hablándome de ello, uno de los criados del señor Moro se acercó a él y deslizó unas palabras en su oído. Cuando me disponía precisamente a redoblar mi atención, uno de los miembros de la reunión, a causa de un frío que había cogido, supongo, a bordo, tosió tan fuerte que me impidió oír algunas palabras».

De esta suerte se perdió el gran secreto, puesto que después sólo "tuvimos escasas noticias" de Hitlodeo.

El relato del viaje de Vespucio, en el que se supone que Hitlodeo ha participado, se publicó en 1507 y no cabe duda de que Moro lo conocía. En él se halla la descripción de la sociedad, sencilla y sin clases, de las tribus indias descubiertas allí. H. W. Denner, en su *Introducción a la Utopía,* resume así esta descripción:

«Los indios desprecian el oro, las perlas, las joyas y sus tesoros más codiciados son las plumas de ave pintadas de vivos colores. No practican el comercio ni el intercambio de productos, se conforman con lo que la naturaleza les otorga en su abundancia. Viven en perfecta libertad y no conocen ni rey ni dueño. No conocen leyes. Viven en comunidad, hasta seiscientos por casa».

En 1511 apareció *De Orbe Novo,* de Peter Martyr, que ofrecía una visión más idealizada todavía de los indígenas de las Antillas. Es evidente que estos informes constituyen una parte de las fuentes de la *Utopía,* tal como el mismo Moro reconoce convirtiendo a Hitlodeo en su narrador. Este cuadro de la inocencia primitiva, interpretada por los humanistas con su creencia en la Edad de Oro antigua y reforzada por las ideas comunitarias de la Edad Media, que todavía no se habían olvidado, contribuyó indudablemente a fijar la teoría de Moro de una sociedad justa que mira tanto al pasado como al futuro.

De hecho, el segundo libro de la *Utopía,* que ofrece una descripción detallada del país, fue escrito en Amberes, en el otoño de 1515. El primer libro, que contiene una detallada descripción de la naturaleza de los reyes y de la condición social en Inglaterra, se añadió en la primavera del año siguiente. La obra así completa se publicó en latín, en Lovaina, a finales de este mismo año y hasta 1519 fue reeditada en un gran número de ciudades europeas. Es curioso señalar que, a pesar del gran éxito y popularidad de la *Utopía,* en Inglaterra no se publicó ninguna edición en vida de Moro; tampoco

se imprimió ninguna traducción inglesa hasta la edición de Robinson, publicada en 1551.

Puede parecer extraño que la obra de un autor tan famoso y cuya influencia fue tan notable e inmediata haya tenido que esperar tanto tiempo para ser publicada en el país y en la lengua de su autor. Pero hay varias razones que lo explican. Después de la muerte de Moro su memoria fue proscrita mientras vivió Enrique VIII. Los Tudor controlaban severamente la prensa y hubiera hecho falta un gran valor para publicar la obra de un hombre condenado por traición. Mientras Moro vivió no se preocupó porque su libro apareciera en inglés. Formaba parte de la Internacional de los sabios, cuya lengua era el latín. Y le bastaba con que sus amigos de todos los países pudieran leer su obra pues, como ya tendremos ocasión de ver, Moro no era revolucionario en el sentido que hoy damos a la palabra: despertar en el pueblo el sentimiento de su frustración y provocar un movimiento entre las masas de los explotados. Pero, lo que era más importante, la obra era lo bastante explícita como para no permitir una publicación inmediata en inglés; no solamente se convertía en abogado del comunismo, lo que hubiera podido pasar por una ingenua aberración de un filósofo platónico sino que contenía además una dura crítica, tanto implícita como explícita, del gobierno inglés de la época. Como escribía Erasmo:

«Su objeto al escribir la *Utopía* es poner de manifiesto aquello que ocasiona trastornos en el funcionamiento de las Repúblicas, refiriéndose a la constitución inglesa, que tan bien conoce y comprende».

Era mucho más prudente dejar el libro en el lenguaje de los sabios y hacerlo publicar sin ostentación en Lovaina o en París.

2. *Moro el comunista*

No es posible poner en duda que la *Utopía* constituye la descripción de una Inglaterra en la que el dinero no era precisamente "todopoderoso", y la crítica del poder corruptor de la opulencia iba acompañada de una descripción igualmente exhaustiva de los abusos del poder real. Es cierto que en Utopía existía un príncipe y magistrados dotados de poderes absolutos dentro de lo que permitían los límites de la consti-

tución. Pero estos autócratas elegidos obtenían su poder del pueblo y podían ser dimitidos en caso de abuso de poder. En la práctica la única tarea de los magistrados era la de controlar y organizar la vida económica del país:

«La más importante y casi la única tarea de los Sifograntes es la de cuidar que cada uno trabaje y se dedique a sus funciones con la máxima diligencia».

La obligación que tienen todos de trabajar (a excepción de un pequeño número de sabios, libres de dedicarse a sus trabajos de investigación) tiene su contrapartida en el derecho que todos gozan de disfrutar de los productos de su trabajo.

«En el centro de cada barrio se halla un mercado con todos los productos posibles. La producción familiar se expone en edificios especiales: hórreos o almacenes. Allí acude cada padre de familia o administrador a buscar todo aquello que necesitan él y los suyos y se lo lleva sin dinero, sin dar nada a cambio, sin prenda ni garantía. Pues, ¿por qué habían de privarle de algo cuando todo abunda y el único peligro es que algunos quieran servirse por encima de sus necesidades? ¿Y por qué iba a pensar alguien en sobrepasar sus necesidades si está seguro de que no le va a faltar nada?

El comunismo de los utópicos, basado en la abundancia y la seguridad, deja muy atrás el igualitarismo de los socialistas pequeñoburgueses. La razón conduce a Moro a las mismas conclusiones a que habían llegado los humildes autores del sueño de Cucaña.

Resultaba, sin embargo, más fácil para éstos y para Moro llegar a esta concepción que para quienes, más tarde, tuvieron que vivir en una sociedad capitalista en pleno desarrollo.

La Inglaterra del siglo XVI, a pesar del desarrollo de la producción de base, conservaba todavía muchos de los rasgos del colectivismo agrario primitivo que se habían mantenido durante el feudalismo. Aunque la explotación familiar de tipo individual, el terreno que se poseía se hallaba mezclado al de otros miembros de la comuna en los prados comunales y su explotación dependía del trabajo común y este verdadero esfuerzo de cooperación se repetía en otras épocas del año. E incluso en tiempos de Moro, cuando iba haciéndose cada vez más profundo el abismo entre campo y ciudad, muchas grandes ciudades poseían todavía campos comunales; así, cuando Moro escribe de los utópicos que:

«cuando llegaba el día de la cosecha los Filarcas, que son los jefes y magistrados de la agronomía, comunican a los magistrados de las ciudades cuántos hombres necesitan para la recolección. La compañía de recolectores así constituida está dispuesta el día señalado y todo el trabajo de recolección se efectúa casi en un solo día de buen tiempo»

estaba pensando en un cuadro que no debía ser muy diferente de lo que se podía ver todavía en la Inglaterra de su época. Es decir, que el comunismo de Moro no es solamente la visión de un futuro posible, sino más bien la generalización y transformación de una realidad existente en una sociedad diferente a la suya, pero basada en la suya.

La dificultad estriba en la forma en que podría tener lugar esta transformación y es aquí donde reside el punto débil de Moro, así como de la mayoría de los escritores de utopías, por otra parte. Es evidente que no podía hacerse idea de la duración, de las dificultades del proceso histórico por el que el capitalismo debía dar lugar a su contrario; por consiguiente la descripción de la Utopía va teñida de una especie de melancolía que le lleva a decir: "Ante esta República utópica debemos conformarnos, ¡ay!, con soñar, porque es inútil toda esperanza.

La característica menos atractiva de la vida en Utopía es una cierta falta de confianza en las actividades cotidianas de la gente del pueblo. En los comedores comunes los viejos deben sentarse junto a los jóvenes a fin "de impedir a la juventud que hable o se comporte mal". Tampoco debe haber "rincones ocultos, lugares de mal vivir o de reuniones ilícitas. Todo debe desarrollarse ante los ojos de todo el mundo". Los ciudadanos no pueden viajar por el país ni mucho menos salir al extranjero sin una autorización especial de los magistrados y aunque esta autorización se conceda en muy raras ocasiones "nadie debe viajar solo, únicamente se autorizan los grupos". Aunque de acuerdo con las normas de la época las leyes en Utopía sean muy poco numerosas y las penas benévolas, llegamos a la conclusión de que a pesar de la abolición de la propiedad y de las clases, los delitos son todavía bastante numerosos como para suministrar un fuerte contingente de esclavos. De hecho el hombre ha cambiado bastante menos que el medio en que vive y es evidente que este aspecto de la Utopía refleja la propia desconfianza de Moro frente al hombre de la calle. Esto es consecuencia de su propia posición de clase y de la de los humanistas en general,

así como de la relación general entre las clases durante esta época.

Moro procedía de la alta burguesía comerciante londinense, clase que había sido siempre víctima de los períodos de desorden y acababa de pasar por la prueba de una guerra civil prolongada. El recuerdo de la revuelta de Cade de la que Shakespeare ofrece una interpretación tan típicamente aristocrática[1] se hallaba vivo todavía y los recientes desórdenes contribuían a reforzarlo. Y Moro que, como ya hemos visto, era a menudo el portavoz de Londres, compartía más de una de estas interpretaciones a pesar de su auténtico acercamiento a los sufrimientos del pueblo. Kautsky observa:

«Moro era en realidad el representante de sus intereses, aunque teóricamente sus ideas fueran más avanzadas. El capital siempre ha exigido el orden, muy pocas veces la "libertad". El orden es su elemento más vital: Moro, el gran hombre de la burguesía londinense, era, por consiguiente, un hombre de orden que nada odiaba más que la acción popular independiente. Todo para el pueblo, pero nada con el pueblo, esta era su consigna».

No era hombre para dirigir una revolución, incluso en el caso de que hubiera sido posible, y más tarde se apartó con horror de la guerra de los campesinos en Alemania, en la que veía una consecuencia natural del error de Lutero al animar a las masas a ocuparse de problemas que no podían comprender.

Debemos recordar también que las clases desheredadas de la época de Moro estaban muy lejos de constituir un proletariado, en el sentido moderno de la palabra. Eran campesinos expropiados, criados, expulsados de sus trabajos o, todo lo más, obreros explotados por los ricos comerciantes: la clase de Moro. En cualquier caso se trataba de desarraigados que habían perdido sus ocupaciones habituales y su contexto social y que no habían sido todavía asimilados por el maquinismo. Esta clase era capaz de intentos de rebelión, peligrosos en proporción a sus sufrimientos y su desesperación. No ofrecía la base sobre la que pudiera instaurarse un nuevo orden. Sin embargo, si la Utopía debía ser algo más que un sueño era necesario buscar esta base. Esta búsqueda nos permite no solamente la comprensión de la *Utopía*, sino también de todo el proceso de Moro y para ello debemos considerar el papel del Estado en el siglo XVI.

1. En la segunda parte de su drama *Enrique VI. (N. de T.)*

El Estado moderno es una de las consecuencias de la aparición del capitalismo. La producción comercial exige una unidad mayor que la ciudad medieval o que el mismo burgo surgido en torno a un castillo o una abadía. El Estado proporciona una base nacional a la producción y a la distribución y una mayor seguridad en el comercio internacional. Procura un orden más riguroso, mejores comunicaciones, leyes y costumbres más uniformes, unidades de medida comunes. Todo esto hace necesario un gobierno central fuerte, capaz de reducir a la nobleza a la obediencia. Y esto hace también que el rey, que en el sistema feudal de la Edad Media no era más que el mayor propietario de tierras, se convierta en elemento principal del aparato de Estado. Es este hecho, unido a que la burguesía estaba todavía en un estado de transición, no lo bastante fuerte para gobernar por sí sola, pero dispuesta a colaborar con un gobierno que la ayudara a progresar, lo que determina la forma adoptada por la monarquía Tudor.

Pero el Estado de los Tudor tenía una doble naturaleza. El Estado era progresista porque la sociedad salía del atomismo feudal; el Estado significaba la estabilidad social y la organización frente a la anarquía. Por consiguiente, la burguesía, y con ella Moro y los humanistas, se veía obligada a aprobar y apoyar el desarrollo del Estado. Por otro lado, el Estado era clara y manifiestamente opresor; sus jefes, corrompidos y egoístas; de forma que todos aquellos que se preocupaban realmente por la justicia social, como Moro, por ejemplo, tenían que situarse frecuentemente en la oposición. De ahí el dramático conflicto íntimo de Moro que se expresa en el primer libro de la *Utopía* e influye sobre toda su vida. La única esperanza de progreso residía para los humanistas en soplar al oído del príncipe, guiar e influir su política. Pero ¿era esto posible dado el carácter de los príncipes que estaban en el poder?

«Del príncipe, como de un eterno manantial, corre hacia el pueblo todo lo bueno y todo lo malo».

Sin el príncipe nada es posible, pero ¿quiere decir esto que la causa está perdida desde el principio? Este es el objeto de la discusión entre Moro y Hitlodeo.

Kautsky, a mi entender, no ha comprendido esto cuando escribe:

«Al considerar la obra no debemos engañarnos acerca del significado del homenaje rendido al rey que nosotros, los materialistas del siglo XVIII, no podemos juzgar por la reverencia que ocasionalmente tributan al cristianismo... Moro ha puesto sus ideas en boca de Hitlodeo, muentras que él se presenta como el crítico de estas mismas ideas... Todo este fragmento constituye una sátira ardiente de la monarquía contemporánea. Es la profesión de fe política de Moro y la justificación de su abandono de la corte».

Entonces Kautsky no puede explicar como Moro entró a continuación al servicio del rey y se limita a señalar su contradicción. Yo creo más acertado pensar que este diálogo, aunque expresa una implacable crítica del gobierno contemporáneo, no es más que una discusión de Moro consigo mismo. Las críticas de Hitlodeo son ciertamente sinceras, pero la respuesta de Moro lo es también:

«Cualquiera que sea vuestra función, desempeñadla de la mejor manera posible..., no se debe abandonar el barco en la tempestad por no poder dominar los vientos... sino que debemos poner en juego todo nuestro arte, todas nuestras posibilidades... de tal forma que lo que no podamos mejorar no empeore por lo menos».

Esta postura sólo podía tener una solución. Moro no quería quedarse en simple escritor satírico, aislado e impotente. Sólo una oportunidad, y muy pequeña, se le presentaba de influir sobre la corona. Y por ello, con grandes pesares y el corazón lleno de presentimientos, Moro entró al servicio del rey. Su estado de ánimo se refleja en el discurso pronunciado al tomar posesión del cargo de Lord Canciller:

«Tomo posesión de un cargo lleno de peligros y quebrantos y sin honor verdadero. Cuanto más elevada es la dignidad, mayor la caída, como demuestra el ejemplo de mi predecesor [Wolsey].»

Sus aprensiones estaban justificadas, Enrique VIII no podía tener un servidor que pretendía ayudar al pueblo y modificar la sociedad de acuerdo con los principios de su filosofía. Deseaba simplemente utilizar la fama de santo y de sabio de Moro y su gran influencia en la City para disimular su propia política egoísta. Durante casi tres años Moro trató de conciliar conciencia y política, pero en 1532 se vio obligado a dimitir a causa de su oposición al divorcio del rey y de su actitud ante la Iglesia. Una vez fuera de su cargo resultó peligroso ya que su conocida integridad constituía un vivo reproche de la conducta del rey. Era necesario comprarle o

hacerle callar. Comprarle era imposible y Moro fue encerrado en la Torre de Londres y su cabeza cayó en 1535 bajo la absurda acusación de traición. Fue el primero y el último filósofo que trató de intervenir en el gobierno de Inglaterra, a excepción de Bacon y, quizá, de Arthur Balfour.

Su tragedia resulta tanto más conmovedora cuanto que realizó su prueba con tan poca esperanza y tan plena conciencia de la realidad. Era perfectamente consciente de las fuerzas con que había de enfrentarse y de su capacidad, como demuestra el famoso fragmento de la *Utopía* sobre el estado que reproducimos seguidamente. Es asombroso, por otra parte, ver hasta qué punto este fragmento concuerda con las conclusiones a las que más tarde llegarían Marx, Engels y Lenin, al mismo tiempo que se diferencia de las de los liberales de todos los matices y los teóricos políticos de la socialdemocracia que se han ido sucediendo hasta nuestros días.

«Los ricos» —dice Moro— «no sólo mediante fraude individual, sino incluso a través de los medios legales despojan y privan diariamente a los pobres de una parte de sus medios de subsistencia. Así, mientras que antaño se consideraba injusto recompensar insuficientemente las molestias que se tomaban por el bien común, en la actualidad los ricos han dado a sus malvados e injustos procedimientos el nombre de justicia, lo que es mucho peor, y esto en nombre de la ley. Por consiguiente, cuando analizo y sopeso en mi interior todas estas repúblicas que en la actualidad florecen por doquier, no veo sino una especie de conspiración de los ricos a favor de sus propias necesidades en nombre y bajo el pretexto del bien público; éstos inventan y combinan todo tipo de procedimientos y de sistemas para conservar sin riesgo de pérdida todo lo que han acumulado injustamente, para hacer trabajar a los pobres y pagarles lo menos posible. Una vez que estas medidas han sido decretadas obligatorias por los ricos, bajo pretexto de esa comunidad de intereses de la que forman precisamente parte los pobres, se las erige en leyes.»

La cita que precede a este capítulo muestra que ya en vida de Moro o muy poco después este fragmento se consideraba como una de las ideas centrales de la *Utopía*, ya que la importancia de Nashe procede del hecho de que era uno de los más brillantes periodistas de su época, sin ideas profundas u originales de su propia cosecha, pero extraordinariamente dotado para recoger las ideas que por entonces circulaban en los ambientes intelectuales.

Esta concepción del Estado se diferencia en un aspecto importante de la del socialismo moderno; no es histórica ya que no incluye ni el crecimiento ni el desarrollo. La creación

de una república modelo no podía ser, por lo tanto, más que una especie de accidente o milagro, obra de un príncipe al margen de las fuerzas de clase que dominan normalmente el Estado. Utopía casi no tiene historia, sólo sabemos de ella que fue conquistada por el rey Utopus, del que recibe el nombre,

«y que también condujo a un pueblo salvaje y rudo al estado de perfecta excelencia en todas las buenas costumbres, humanidad y paz cívica.»

Aún puede sacarse otra consecuencia de la teoría del Estado de Moro. Inglaterra, como hemos visto, era un país de riqueza creciente y de pobreza también creciente. Moro fue uno de los primeros en comprender la relación entre ambos hechos, en comprender que los ricos se enriquecían porque descubrían métodos nuevos y más eficaces de robar a los pobres. Por ello hallamos en su obra lo que Morris llama:

«Una atmósfera de ascetismo, que nos hace pensar en una curiosa mezcla de Catón el Censor y de monje medieval».

También Kautsky habla de la frugalidad de la Utopía como de un rasgo en contradicción con el socialismo moderno. Esto ocurría de hecho; los utópicos rechazaban todo lujo y toda ostentación: sus casas, aunque cuidadosamente concebidas y sólidamente construidas, eran sencillas y aparecían desnudas; sus trajes eran de un color neutro y uniforme, su alimentación suficiente y ciertamente mejor equilibrada que la de la Inglaterra de la época, pero igualmente sencilla y frugal. Las joyas se dejaban en manos de los niños a modo de juguetes y, para fustigar la vanidad de los ricos, el oro se utilizaba para forjar las cadenas de los prisioneros y para construir bacinillas.

Para ello existían varias razones. Hasta cierto punto se trataba de una parte de la herencia clásica de los humanistas que, como los teóricos de la Revolución francesa más adelante, gustaban de imitar la severa frugalidad de los héroes republicanos de la Roma antigua. Pero, en el caso de Moro, había otras razones, más personales y más importantes. La primera era la relación a la que acabamos de referirnos entre riqueza y pobreza. Moro se indignaba ante el lujo de la clase dominante de su época porque estaba persuadido de que este lujo era el resultado de la pobreza que le rodeaba. Si la pobreza había sido barrida de Utopía, el lujo, que era su causa, debía

serlo también. La tercera razón era más positiva. Los utópicos no eran aguafiestas que se opusieran al placer y a la distracción en sí.

«Participan de esta opinión: no debe prohibirse ningún placer del que no proceda algún mal.»

Moro pensaba en el trabajo incesante del pueblo, trabajo necesario para producir el lujo de los ricos, y llegaba a la conclusión de que el objetivo más importante de Utopía era la abundancia de ratos libres que permitiera a las facultades humanas alcanzar su máximo desarrollo, de forma que las personas se conviertan en verdaderos hombres y mujeres y no en bestias de carga:

«Los magistrados no obligan a los ciudadanos a trabajos inútiles... de forma que en el tiempo que dejan libre las ocupaciones secundarias y los asuntos del bien público, los ciudadanos pueden retirarse del servicio común. Pues opinan que en esto estriba el lado bueno de la vida.»

En toda sociedad socialista, en un momento o en otro, se impone una elección: más momentos de ocio o incrementar la producción. En el mundo moderno, con las posibilidades cada vez mayores de la ciencia y de la técnica, no se alcanzará este estadio hasta mucho después de que hayan sido satisfechas todas las necesidades y los deseos razonables del hombre. Y puede incluso que no llegue a plantearse nunca el problema y que dentro del socialismo se dé satisfacción a ambos términos. Pero para Moro, que vivía en un mundo artesanal, este problema era de gran urgencia, y lo resolvió decidiendo que los utópicos trabajaran como máximo seis horas al d a. Esto, como demuestra detalladamente, era suficiente para satisfacer las necesidades de la vida material.

Uno de los resultados de este margen de tiempo libre es la gran importancia que se concede a la educación en Utopía. La educación no es ni un misterio reservado a una pequeña clase de ilustrados, como en la Inglaterra de Moro, ni una materia que se distribuye lentamente en dosis cuidadosamente medidas a los niños durante varios años y después se olvida porque no tiene ninguna relación con la vida, como ocurre en la actualidad; es un continuo intento de comprensión del mundo en el que todo el pueblo toma parte, al igual que los especialistas del saber quienes, lejos de constituir una secta, no son más que la vanguardia del pueblo, los jefes de una empresa en la que todos pueden participar. Y el saber es

estimado y respetado, no en cuanto tal ni en la medida en que es patrimonio de una clase social, sino en cuanto modo de desarrollar al máximo las posibilidades del hombre.

Por lo demás los utópicos pasaban sus horas de ocio entregados a diversiones sociales, discusiones, sesiones de música o juegos. Moro cita dos juegos que se parecen al ajedrez, pero estaban prohibidos todos los juegos crueles y no se nos dice nada acerca de los ejercicios físicos, probablemente a causa de que en aquella época eran un pasatiempo de la clase dirigente y no existía, como ahora, un gran número de trabajadores sedentarios que necesitaran una forma más activa de diversión. En conjunto la vida en Utopía era tranquila, digna, sin historia: el país conservaba desde la época del rey Utopus el Bueno la misma población, la misma constitución y la misma economía. ¿Por qué vamos a pensar que los utópicos no eran felices como lo era el mismo Moro en su casa, en familia y rodeado de sus amigos, cuando podía olvidarse de los insolubles problemas de justicia social? Se trataba, en realidad, de la vida que a Moro le hubiera gustado y que sin duda hubiera producido hombres como Moro.

Era además, como ya hemos visto, una sociedad sin explotación y, por consiguiente, sin clases. Nos referimos a algunos hechos que constituyen aparentes contradicciones. En primer lugar los magistrados, cuya jerarquía se eleva hasta el rey. Pero no constituyen ni una clase ni una casta. Se elegían libremente entre los filósofos más agudos, los cuales se elegían, a su vez, entre la gente del pueblo por sus dones. No tenían ningún privilegio y estaban sometidos a frecuentes reelecciones. Sus hijos recibían la misma educación y las mismas facilidades que los de los demás ciudadanos y ningún cargo era hereditario.

En el otro extremo de la escala social se hallaban los siervos. Existen en Utopía por dos razones. En primer lugar constituyen la respuesta de Moro al problema de la delincuencia. En su época la muerte era la pena normal para todo tipo de delitos y centenares de hombres eran ahorcados cada año por hurtos o delitos mínimos, las faltas leves se castigaban con la flagelación, la aplicación de hierros candentes o con la picota. Esto, como Moro era el primero en comprender, era inhumano; y esta misma inhumanidad era engendradora de crímenes; era la naturaleza de la sociedad más que la maldad inherente al criminal la responsable de los delitos. De forma más bien ilógica, Moro pensaba que la delin-

cuencia seguiría existiendo en Utopía a gran escala y la solución que él proponía era la de obligar a los delincuentes a realizar todos los trabajos desagradables y degradantes que los ciudadanos libres (cuya libertad incluía el derecho a elegir su trabajo) no querían ejecutar. Este sistema de servidumbre, aunque parece fuera de lugar en una sociedad sin clases, resulta por lo menos mucho más humano y más práctico que todo lo que existía en el siglo XVI. Además este sistema constituía una solución positiva al problema que los socialistas deben afrontar; ¿quién se encargará de los trabajos desagradables en la sociedad socialista? Es un problema que ahora está desapareciendo gracias al desarrollo de la técnica, pero que ha preocupado a muchos autores de Utopías y ha recibido distintas soluciones. Y constituía un verdadero problema para Moro que debía construir una sociedad socialista sobre la base de una producción manual. Lo resolvió, como ya hemos visto, reduciendo, por una parte, las necesidades mediante la abolición del lujo y, por la otra, con sus sistemas de servidumbre. Debemos observar, sin embargo, que los siervos no constituían una clase como tampoco la forman los presidiarios en la sociedad moderna. Estaban condenados a estos trabajos con la esperanza, además, de que se reformarían. En la mayoría de los casos esta condición era temporal, pero en ningún caso las familias de los siervos se veían afectadas por la situación y conservaban sus derechos normales de ciudadanos.

Un problema similar se plantea en las relaciones entre ciudad y campo. En la Edad Media el campo era el elemento dominante, la ciudad, salvo unas pocas excepciones, no era más que un pueblo grande. Pero el desarrollo del capitalismo creó un abismo cada vez más profundo entre ambos, ya que la ciudad se iba convirtiendo en centro de una vida independiente con una cultura urbana distinta y el campo se iba haciendo cada vez más dependiente de la ciudad sumergiéndose en lo que Marx llama con toda crudeza "la imbecilidad rural". La ciudad y la nueva clase de capitalismo fueron considerados como el progreso, el campo como el estancamiento. Sería difícil precisar quién es el que más ha sufrido con esta separación, si el campo o la ciudad, y una de las tareas del socialismo es la de restaurar la mitad ciudad-campo a un nivel superior de vida social común. Moro tenía una solución personal, teniendo en cuenta, por supuesto, el nivel de la técnica

y de los transportes, en la que la vida rural no habría de ser ni más dura ni más aislada que la urbana.

La agricultura se confiaba a grandes haciendas y todos los ciudadanos tenían la obligación de pasar por lo menos dos años en el campo; cada ciudad poseía una región rural a la que suministraba mano de obra y que a su vez le suministraba los productos alimenticios. Así todos conocían los rudimentos de la agricultura y en determinados casos podía movilizarse un gran número de brazos. Y esto para

«que nadie pueda verse obligado en contra de su voluntad a pasar su vida en penosos trabajos, mientras que los que hallan satisfacción en este tipo de vida puedan vivir así todo el tiempo que quieran».

De esta forma se solucionaba el problema de la alimentación en Utopía sin que la población se viera apartada de la vida civilizada tal como Moro la concebía; al mismo tiempo los ciudadanos no se olvidaban de la vida simple y primitiva de los campesinos.

Existe otro aspecto que merece nuestra consideración, ya que ha dado lugar a discusiones y errores de interpretación, y es el problema de la religión en Utopía y de la tolerancia religiosa que en ella se practica. A diferencia de lo que ocurría en Inglaterra y en todos los demás países que Moro conocía, en Utopía podían coexistir diversos tipos de religión. Todas eran monoteístas, bastante parecidas y no dogmáticas para permitir una forma común de culto que no ofendiera a nadie. Los sacerdotes eran santos varones y "por consiguiente, muy poco numerosos".

Hitlodeo trató de convertir a los utópicos al cristianismo, lo que no planteó ningún problema con la religión antes existente. La particularidad de los utópicos consistía, sin embargo, en que el principio de tolerancia estaba ampliamente reconocido: el rey Utopus había decretado que "es lícito a todo hombre profesar y seguir la religión que quiera". Incluso los ateos eran tolerados, aunque se les prohibiera el proselitismo así como desempeñar cargos oficiales.

Esto constituía, sin duda alguna, un deseo de Moro y a menudo se ha subrayado que cuando fue nombrado Canciller su conducta para con los luteranos, a quienes llegó hasta a perseguir, se diferencia sensiblemente de las doctrinas predicadas en la *Utopía*. Moro, de hecho, fue acusado de haber faltado a la evidencia. Es una interpretación falsa, a mi entender, si se deja a un lado la cuestión de saber si Moro fue o

no un perseguidor, lo que resulta, por otra parte, bastante discutible. Sólo un error de interpretación de lo que Moro dice en su *Utopía* puede conducir a esto. Su posición era perfectamente clara. Tras haberse referido al decreto de Utopus que acabamos de mencionar sigue diciendo que cada uno tiene derecho a persuadir a los demás de sus creencias, a condición de que lo haga pacíficamente, sin palabras desagradables o sediciosas:

«El que discuta y defienda su causa con vehemencia y fervor será castigado con el destierro y la esclavitud.»

Y precisamente éste era el principio de acción de Moro. Ya hemos visto como desconfiaba y temía los movimientos populares o cambios bruscos del orden existente, y, para él, el luteranismo era uno de esos movimientos, con su apoyo en las masas y su aparente responsabilidad en los levantamientos campesinos de Alemania. Con algunos luteranos podía mantener lazos de amistad, pero contra el movimiento, que creía iba a traer la ruina y el caos, tenía necesariamente que luchar. No trato aquí de aprobar o condenar esta actitud: era simplemente lógica, conforme consigo misma, y provenía de las limitaciones impuestas por la clase y la época, limitaciones a las que su talento no pudo escapar.

Y, después de todo, lo verdaderamente notable en Moro no son sus limitaciones sino la amplitud de miras con que las superaba; no es el hecho de que su tolerancia tuviera límites, sino el principio mismo de tolerancia tan claramente enarbolado; no son los breves rasgos reaccionarios de su utopía sino su extensa economía comunista; no es su temor a la acción popular, sino la comprensión de las causas reales de la pobreza y su deseo real de extirparlas. Y si, como hemos tratado de demostrar, su vida y su obra forman un todo coherente, es en la *Utopía* donde sus rasgos esenciales se muestran con mayor claridad. Es aquí donde su pensamiento resulta más luminoso y su pasión más evidente y es aquí donde el socialismo, que el hombre de Estado no podía aplicar, halla su más completa expresión. Y si Moro es importante es más como pionero del socialismo que como santo o filósofo.

La *Utopía* es a la vez un punto de referencia y el eslabón de una cadena. Es una de esas grandes obras de imaginación controlada y científica, que anuncian el plan de una sociedad sin clases. Al mismo tiempo es el nexo que une el comunismo

aristocrático de Platón y el comunismo instintivo y primitivo de la Edad Media al comunismo científico de los siglos XIX y XX. Este comunismo moderno descansa sobre dos bases, y Moro, con sus sucesores los socialistas utópicos, constituye una de estas dos bases. Pero incluso en tiempos de Moro había otra especie de socialismo, el de Münzer y los campesinos revolucionarios, que sigue a su vez un camino determinado: el de los Niveladores,[1] el ala izquierda de la Revolución francesa, los luddites[2] y los cartistas[3] hasta el marxismo. Moro no podía comprender esta otra forma de socialismo y temía y odiaba sus manifestaciones. Esto es perfectamente normal ya que no puede realizarse la síntesis entre el socialismo filosófico y el socialismo popular antes de la creación de la clase revolucionaria, el proletariado, del que constituye la auténtica teoría. Basta con que Moro sea Moro y no hay por qué añorar que no sea Marx.

Esto significa, sin embargo, que la *Utopía* no podía ser verdaderamente comprendida hasta los tiempos modernos. Hasta el nacimiento del socialismo científico no fue más que un sueño, una hermosa fantasía. Podía admirarse esta república en la que reinaría la justicia y la paz pero sólo podía llegarse a la conclusión, con Moro, de que pertenecía más al dominio del sueño que al de la realidad. Hoy que existe la posibilidad de instaurar una república de este tipo es posible ver hasta qué punto, dentro de los límites impuestos por la restringida técnica de la época, había previsto Moro los rasgos esenciales de una sociedad moderna y sin clases. Podemos citar como conclusión las palabras del primer gran marxista inglés, William Morris, cuya obra es la única digna de figurar junto a la *Utopía:*

«Nosotros, los socialistas, no podemos olvidar que estas cualidades y estos méritos se juntan para expresar el deseo de una sociedad en la que reine la igualdad de condición; una sociedad en la que el hombre sólo pueda concebir su existencia en el seno de una república de la que forma parte. Es la esencia misma del libro y también la esencia misma de la lucha que estamos desarrollando. Aunque probablemente fuera la presión de las circunstancias lo que hizo de Moro lo que era, esta presión le obligó a ofrecernos no una visión triunfalista de la

---

1. Movimiento inglés, defensores de principios igualitarios, desarticulado en 1648 por Cromwell. *(N. del T.)*

2. Grupos de obreros que destruían las máquinas (1811-1816). *(N. del T.)*

3. Partidarios del Cartismo, partido político surgido en Inglaterra en 1832. Pedía la concesión de una constitución democrática, llamada *Carta del Pueblo*. *(N. del T.)*

sociedad capitalista recién aparecida, elementos mismos del nuevo saber y de la nueva libertad de pensamiento de su época, sino un cuadro totalmente personal del verdadero Re-Nacimiento al que tantos aspiraron antes de él y cuya aurora nosotros vemos ahora, aunque a partir de entonces tantos acontecimientos han parecido ocultar completamente su visión.»

3
Revolución y contrarrevolución

Ireton: Quisiera salvaguardar la propiedad: por esto hablo así. Espero que no hayamos venido aquí para disputarnos la victoria; es preciso que nadie ignore, al tomar esta decisión, que la finalidad no es suprimir la propiedad. Sobre ella descansa toda la constitución del reino y si la suprimimos suprimimos todo...
Rainborough: Yo opino, Señor, que sin la supresión total de la propiedad no hay libertad posible. Si usted insiste para que sea mantenida lo será, pero entonces me gustaría saber por qué han luchado los soldados durante tanto tiempo.

Debate del Consejo General Militar.
Putney, 29 de octubre de 1647.

1. *La Nueva Atlántida.*

El siglo XVII se caracteriza por una profusión verdaderamente particular de las especulaciones utópicas. Las utopías son en este período más atrevidas, más concretas, pero también más frías y a ras de tierra que nunca. En esta época revolucionaria la utopía se aproxima más que nunca a los problemas inmediatamente políticos o de gobierno y con esta transformación pierde tanto como gana. Tomás Moro, como ya hemos visto, se preocupaba más por la distribución de las riquezas, por la abolición de las clases y, en definitiva, por la felicidad humana y la justicia social. Los utopistas del siglo XVII se interesaban por la política en el sentido estricto

de la palabra. Trataban de elaborar una constitución modelo y sus engranajes, de definir formas de gobierno, de rehacer el sistema de representación parlamentaria. En resumen, les interesa menos la justicia que el poder.

Esta es la razón de que el carácter y el estilo cambien completamente. La amplitud de miras de un Tomás Moro, su piedad, su cólera, las dudas que su humor estridente dejaban traslucir, no tienen equivalente. Todo es frío y preciso como un texto jurídico. Se cree firmemente haber encontrado, con *Macaria* y *Oceana*, el único y verdadero camino; presentan con toda evidencia un programa realizable que bastaría llevar a la práctica para convertir la revolución en una obra maestra. Y esta confianza estaba en parte justificada porque el obstáculo con que había tropezado Moro se había subsanado: la burguesía había tomado el poder, era al fin libre de realizar sus deseos. Existía por lo tanto, y esto es lo que vamos a mostrar en este capítulo, una relación íntima entre las obras utópicas y los proyectos de constitución elaborados durante el período de la República.

Al mismo tiempo que la forma de la utopía también el clima político de Inglaterra había cambiado. Nos hemos referido ya a los comienzos del capitalismo, a la ascensión y declive de ciertas clases, al cambio de riquezas y a las curiosas relaciones que se habían establecido entre la burguesía y la dinastía de los Tudor. El régimen absolutista de los Tudor protegía a los nuevos ricos y les dejaba el camino libre para que pudieran afirmar sus posiciones; aprovecharon tan bien esta situación que a finales de siglo no necesitaban ya protección y el protector se había convertido en un obstáculo. De acuerdo con la corona la burguesía había diezmado el campesinado, humillado a la Iglesia y derrotado a España, cruzado los mares y explotado nuevos continentes. Ahora, poderosa e independiente por primera vez en la historia inglesa, se volvía contra la monarquía, destronaba y decapitaba a un rey y proclamaba la república. Durante un instante pudo pensarse que la utopía iba a dejar el dominio de la ficción para convertirse en realidad. Sin embargo el poder de estos arrivistas no carecía de fallos, aunque de momento no lo advirtieran. Antes de la aurora confiada de la Revolución existieron días tristes y fríos en los que se preparaba la ruptura entre la corona y la burguesía, y el choque de ambas fuerzas producía cansancio y desánimo. Era la época de las tragedias de Shakespeare, la época en que las extravagancias de un

Tamerlan dejaban paso a las extravagancias psicológicas de un Webster. La *Nueva Atlántida* de Francis Bacon pertenece a esta época y representa en la historia de la utopía inglesa el nexo entre Moro y los utopistas del período revolucionario.

Bacon, como Moro, pertenece a una familia que había tributado grandes servicios a la Corona; estudió derecho, después se hizo hombre de leyes, pero siguió interesándose profundamente por la filosofía; nombrado más tarde Gran Canciller cayó en desgracia y fue relevado de sus funciones en el apogeo de su gloria. Aquí terminan las semejanzas, pues pocos hombres tuvieron preocupaciones tan distintas como Moro y Bacon. Pocos escritores ingleses resultan también tan poco atractivos como Bacon; sus numerosos admiradores se han esforzado por hacer su apología y a pesar de ello, a pesar también de la fuerza y la belleza de su estilo, su nombre sólo inspira aversión. Nunca inteligencia más sutil y más penetrante sirvió a fines más bajos y más mezquinos; sacrificaba alegremente el orgullo, la gratitud y el respeto de sus amigos al deseo de ser rico y escuchado. Pues este hombre, ávido de posición y maniobrando continuamente, ¿podía ser un filósofo capaz de abstraerse y elaborar un sistema riguroso?

Pero esto no es todo lo que puede decirse de Francis Bacon; me parece que erraríamos al suponer que no era sincero y que no creía profundamente en las ideas que defendía; quizá era instrumento de una inteligencia no demasiado aguda, pero lo que sobre todo debemos señalar es que la personalidad de Bacon ilustra de forma nueva la contradicción fundamental del Humanismo, contradicción que se halla en el corazón mismo de la revolución burguesa. El Humanismo trataba de liberar a la humanidad de la superstición y de la ignorancia así como también de liberar el sistema capitalista de las trabas de la sociedad feudal: los burgueses habían hecho la revolución para servir a la humanidad entera, pero también para ofrecer a la clase dirigente la posibilidad de robar y enriquecerse, y en esta revolución se hallaban inseparablemente unidas bajeza y grandeza de alma, opresión y generosidad. Se buscaba la verdad, se buscaba el enriquecerse y ambas cosas, a menudo, eran una misma cosa. Bacon ha cometido indiscutiblemente errores pero también es cierto que ha buscado la verdad con apasionado interés.

Y para Bacon verdad significaba poder: no se trataba del poder político puesto que servía lealmente a la Corona y

no criticaba el orden existente; se trataba de poder sobre la naturaleza, lo que suponía la comprensión de las leyes naturales. Esta idea está en la base de toda su obra y de la *Nueva Atlántida* en particular, en la que parece describir una república utópica pero, de hecho, preconiza la creación de un Colegio de Ciencias experimentales subvencionado por el Estado. Es una obra de vejez, que escribió cumplidos los sesenta años, cuando, relegado y arruinado, abrigaba todavía la loca esperanza de recuperar algún día su puesto: la dejó incompleta y no se publicó en vida del autor. Creía sin duda que Jacobo I se interesaba por su proyecto y financiaría su realización; una vez perdidas estas esperanzas la obra dejó de tener interés para él ya que no podía tener un remate práctico.

Bacon, al contrario que Moro, no se preocupaba por la justicia social. Era, también él, un humanista, pero a comienzos del siglo XVII el Humanismo se había secado; es más por la finalidad que su autor persigue que por su contenido por lo que la *Nueva Atlántida* se diferencia de la *Utopía;* el interés se ha visto ya desplazado, el entusiasmo se ha enfriado. Los primeros humanistas tenían fe en la razón; creían que su libre ejercicio podía conducir a la felicidad mientras que Bacon y sus contemporáneos concedían mayor importancia a las experiencias que a la razón sin renegar, sin embargo, de esta última. Así Bacon escribe:

«Nuestro método consiste en contemplar fríamente las cosas... y en hallar el bien real, duradero y legítimo, que une la razón y las experiencias».

Y un poco más adelante:

«Si el hombre hombre aplica su espíritu y su inteligencia a conocer la materia, es decir, a meditar sobre las creaciones de Dios, los límites de este conocimiento vienen impuestos por la materia que estudia. Si, por el contrario, se aplica al conocimiento de su propio espíritu, como la araña que teje su propia tela, entonces nada le detiene y el fruto de este estudio es muy semejante entonces a una tela de araña: es una admirable obra de finura, pero sin substancia ni utilidad.»

Bacon vivió la primera edad materialista: aquella en la que se estaba convencido de que el universo entero, desde el sistema solar hasta el espíritu humano, era una enorme y compleja máquina que un buen conocimiento de las leyes de la mecánica permitiría dominar. Pretendía aprovechar sus

dotes de estilista y su prestigio para convencer a sus contemporáneos de la necesidad de desvelar de una vez para siempre los misterios de la naturaleza. Como demuestra Basil Willey en una admirable obra que lleva por título *The Seventeenth Century Background:*

«El papel de Bacon fue el de abrir magistralmente el único camino que puede permitir el progreso de la ciencia. Pero durante la misma época hombres como Galileo, Harvey o Gilbert, por los que no se interesó en ningún momento, lograban, partiendo de sus principios, grandes descubrimentos. Su obra sirvió por lo tanto para persuadir a un numeroso público de la importancia de la ciencia.»

Sobre la organización social, económica y política de Bensalem, la isla utópica de la *Nueva Atlántida,* Bacon nos proporciona muy escasas noticias ya que esta isla ficticia sirve en principio de telón de fondo para el panfleto. Bensalem, sin embargo, no llega al nivel alcanzado por la *Utopía,* lo que demostraría, puesto que no cabe duda de que Bacon había leído la obra de Moro, que implícitamente criticaba algunos de sus puntos. Bensalem es una monarquía de tipo tradicional, con la inevitable constitución dada al país por el rey Salomona; se garantiza la propiedad privada, se mantienen las clases sociales tal como nos permite suponer un fragmento en el que se dice que después de ciertas ceremonias:

«se decidía qué ayuda habría de llevarse a ciertas familias necesitadas o arruinadas.»

De donde se desprende que los pobres no tienen ningún derecho al dinero que se les da como limosna y que la existencia de pobres se considera como una cosa normal. La sociedad goza, por otra parte, de una rígida jerarquía y los grandes funcionarios y ministros se reconocen por sus vestiduras suntuosas, el lujo y la multitud de servidores que les rodean.[1] Existe un régimen patriarcal pero, mientras que Moro preconizaba un régimen casi comunista, aquí los jefes de familia y generalmente los ancianos detentan todo el poder.

Bensalem ofrece hospitalidad a los extranjeros que van de paso, como el narrador de la historia, pero no mantiene

1. Recordemos lo que Aubrey decía de Bacon en sus *Short Lives:* "Ninguno de sus servidores se atrevía a comparecer ante él si no iba calzado con botas de cuero español, ya que de lo contrario habría sentido el olor del cuero de vaca que tanto le molestaba."

ningún tipo de relación con otros Estados ya que el rey Salomona:

> «que pensaba en la felicidad y prosperidad de que gozaba el país bajo su reinado, consideraba que ningún cambio podía resultarle beneficioso y que a su pueblo no le faltaría nunca ninguna virtud si sabía conservar siempre las instituciones de que él había felizmente dotado al país. Por este motivo promulgó una ley, hoy todavía en vigor, prohibiendo a los extranjeros la entrada en Bensalem.»

Pero este pueblo dominado por el deseo de ampliar continuamente el campo de su saber trataba al mismo tiempo de apoderarse de los descubrimientos de otros países y enviaba a intervalos regulares misiones secretas a todos los países civilizados.

Obra del rey Salomona era también la Casa de Salomón cuyos miembros eran objeto de una verdadera veneración por parte de los bensalemitas. Y aquí descubrimos la verdadera razón de ser de la *Nueva Atlántida* y de Bensalem. En las cuestiones tocantes a la educación Moro y Bacon se oponen radicalmente. Ya hemos visto que Moro consideraba la educación como una empresa social dirigida a enriquecer la personalidad de cada individuo para el bien de la comunidad; para Bacon es tarea de un puñado de especialistas, generosamente pagados por el Estado y totalmente separados del pueblo (se nos dice que la capital recibía a uno de los padres de la Casa de Salomón por primera vez desde hacía doce años). En este caso no se trata ya del bien común sino de poder:

> «En nuestra institución tratamos de conocer las causas y los movimientos secretos de las cosas a fin de ampliar las fronteras del imperio humano y dominar totalmente la naturaleza».

Esta confianza totalmente pura y casi religiosa en el poder de los hombres sobre la materia es el aspecto más atractivo de Bacon y es también lo que le convierte en una gran figura isabelina, pero esto hace también que el campo de sus investigaciones se limite a lo empírico y a lo cuantitativo. Bacon no desea realmente pasar del catálogo a la síntesis; puede decirse que su horror a las generalizaciones sólo puede compararse con su habilidad para generalizar.

Este es el motivo de que en la Casa de Salomón sólo se utilice el método experimental y Bacon consagra las diez páginas más bellas de la *Nueva Atlántida* a resumir diversas

y maravillosos esperimentos sobre metalurgia, biología, astronomía y química y a mostrar la fabricación de productos y materiales nuevos en el campo de la medicina y de la mecánica:

«También imitamos el vuelo de los pájaros puesto que hemos logrado volar; tenemos barcos y navíos que van bajo el agua. Tenemos varios extraños relojes y conocemos algunos de los secretos del movimiento continuo. También somos capaces de imitar los movimientos de los seres vivos gracias a reproducciones de hombres, fieras, pájaros, peces y serpientes».

Bacon pensaba que el rey Jacobo I, que se enorgullecía de su habilidad de espíritu y gustaba de ser llamado el Nuevo Salomón, se interesaría por su proyecto y esperaba, sin ninguna duda, que la creación de una institución científica favorecería su vuelta a la vida pública. Sus esperanzas se vieron defraudadas pues Jacobo I no se interesaba en absoluto por la ciencia propiamente dicha.[1] Además la lucha contra el Parlamento le estaba costando cara y el proyecto de Bacon no se tomó en consideración hasta 1645, en la época del Largo Parlamento, en el que se fundó el Colegio de Filosofía aunque con dimensiones menos ambiciosas; los fundadores, Samuel Hartlib, autor de un ensayo utópico, *Macaria*, y el sabio checo Comenius, admitieron haberse inspirado en la *Nueva Atlántida*. Más adelante, cuando el Colegio de Filosofía se convirtió en 1662 en Sociedad Real, Sprat, Boyle, Glanville y otros declararon que se limitaban a poner en práctica ideas de Bacon y su Casa de Salomón. Algo más tarde la *Nueva Atlántida* influiría sobre la obra de los enciclopedistas franceses: Diderot, en el prólogo de la Enciclopedia lo reconoce:

«Debemos, en gran parte, nuestro éxito al Canciller Bacon, que elaboró el plan general de un diccionario universal de las ciencias y de las artes, cuando no existían prácticamente ni las ciencias ni las artes. En una época en que resultaba imposible escribir la historia de lo que se conocía, este genio extraordinario escribió una de lo que era necesario aprender.»

La *Nueva Atlántida*, por lo tanto, pertenece tanto a la historia de las ciencias como a la de la utopía o la política. Sin embargo, el desarrollo de la ciencia y de la técnica ha contri-

1. Se dice que Jacobo I afirmó a raíz de la publicación del *Novum Organum* de Bacon: "Es como la paz de Dios, supera el entendimiento."

buido enormemente de la accensión de la burguesía y Bacon, que veía en la ciencia aplicada una forma de poder, se acerca mucho a los utopistas políticos de la época de la República, cuya obra vamos a estudiar a continuación.

2. *República real y República ideal*

Si bien es cierto que durante la revolución inglesa se realizaron grandes cosas, también lo es que se fomentaron nobles ilusiones. Es ésta una característica común a todas las revoluciones burguesas que prometen mucho más de lo que pueden realizar. Los mismos organizadores no saben muchas veces a dónde quieren llegar. Suelen hacerlo de buena fe cuando prometen la libertad para todos, pero se limitan a beneficiar a una parte de la población, mientras que para las masas, cuya participación se solicita y se estimula su espíritu, los beneficios son indirectos y casi siempre dudosos; en cualquier caso muy por debajo de lo que se había previsto. En el siglo XVII en Inglaterra, como en el XVIII en Francia, el pueblo soñaba con la prosperidad y la fraternidad universales y quedó cruelmente decepcionado. Después del fracaso el desánimo general permitió el restablecimiento parcial del antiguo régimen; las diversas clases dirigentes hallaron entonces un *modus vivendi*, pero dejaron una serie de problemas en suspenso, aunque el camino había quedado abierto para progresos futuros.

En Inglaterra, especialmente, el matiz religioso que tomó la revolución fueron la causa de que los sueños de las masas adoptaran las formas más extravagantes. Se tenían sueños delirantes; se veía ya al poder divino y al poder humano hermanados cuando no se confundía tranquilamente el uno con el otro. Los hombres pensaban que estaban haciendo el trabajo de Dios y Dios el suyo. La revolución no tenía solamente implicaciones políticas; marcaba el principio de una época en que gobernarían los Santos, el siglo en que Cristo aparecería en persona y daría solemnemente su aprobación a sus súbditos por la tarea que estaban realizando. Durante cierto tiempo los hombres de la quinta monarquía tuvieron una enorme influencia política y se creyó que el reinado de Dios sobre la tierra era algo posible. Estas ideas tenían vigen-

cia desde 1641, en los comienzos del Largo Parlamento. Hanserd Knollys escribe este mismo año:

«Esta es la tarea que nos espera. Cuando haya sido terminada, derrotado el Anticristo, aplastada Babilonia, entonces vendrá el reino glorioso de Jesucristo; entonces entonaremos el Aleluya, el Señor, Dios Omnipotente, reina... Nuestra tarea es la de atacar a Babilonia a fin de que quede destruida, la de no conceder descanso a Dios hasta que no haya restablecido Jerusalén para loor del mundo entero... Dios se sirve de los humildes y de la multitud para proclamar que el Señor Dios omnipotente reina. Del mismo modo que cuando Cristo vino a la Tierra los pobres recibieron el Evangelio —pero muy pocos ricos y nobles— así a raíz de la reforma de la religión, cuando el Anticristo fue desenmascarado, fueron los humildes los primeros en salir en busca de Cristo».[1]

Y los que esperaban el milenario no eran sólo los pobres, las personas oscuras e ignorantes. Los más preclaros espíritus de la época lo esperaban también y entre ellos Hilton que afirmaba este mismo año que Inglaterra

«aparecerá como el más sabio, el más cristiano de todos los países, ¡oh Rey eternal que muy pronto estarás entre nosotros!, el día en que desates los nudos para juzgar a los pueblos de la tierra y en que, distribuyendo honores y recompensas a las repúblicas respetuosas de la justicia y de la religión, tú suprimirás todas las tiranías para proclamarte monarca bondadoso de cielo y tierra.»

Podríamos considerar el Edén del *Paraíso Perdido,* al igual que la *Utopía* de Milton, como una Utopía que se aproxima mucho a la tradición del paraíso terrenal,[2] la Utopía que hemos descrito en el primer capítulo de esta obra y que en el

---

1. Es interesante observar cómo los términos de Jerusalén y Babilonia se han transformado, de religiosos que eran, en símbolos sociales y símbolos políticos. Robert Burton *(Anatomía de la Melancolía,* 1621, 3.ª parte, I Sección) cita a San Agustín: "Dos ciudades representan dos amores: Jerusalén y Babilonia, una el amor de Dios, la otra el amor del mundo; de cuál de estas dos ciudades somos ciudadanos es algo que descubriremos fácilmente examinándonos a nosotros mismos."

Reproducimos a continuación un himno militar de la guerra civil:

"El Señor empieza a honrarnos,
Los Santos marchan a nuestro lado;
Cortante es la espada, rápida la flecha
Que deben destruir Babilonia."

William Blake lleva el procedimiento mucho más lejos (véase pp. 124, 125).

2. Se nos podría objetar que es más bien Cucaña la que posee numerosos rasgos del Edén bíblico. Quizá sea así, lo importante es, sin embargo, que Edén y Cucaña contienen ambos un determinado número de rasgos tradicionales comunes a un gran número de mitologías de todas las regiones del mundo. Lo que habría que explicar no es la difusión de estos mitos sino su presencia permanente en el espíritu de los pueblos.

primer entusiasmo de la revolución llegó a creerse que se vería realizada en la tierra. Este entusiasmo se vio frustrado con la República y tras el golpe final de la Restauración, Milton situó otra vez su Edén en un pasado y un futuro lejanos, pero sólo duda un momento "porque era un verdadero poeta y una criatura del diablo sin saberlo" y creyó que los hombres podrían probar el fruto prohibido y convertirse en dioses y conocer el bien y el mal. Para Milton no es el deseo de conocer el bien y el mal lo que constituye la causa de la caída del hombre sino el hecho de que las promesas de la serpiente (como las de la Revolución burguesa) eran falsas promesas; la revolución demostraba que el hombre era incapaz de alcanzar este conocimiento y servirse de él. El paraíso perdido de Milton era, por lo tanto, la lejana promesa de una revolución.

Milton fue el más grande escritor religioso de utopías de la Revolución inglesa, pero es muy probable que no tuviera clara conciencia de haber escrito una Utopía. Las restantes utopías religiosas de la época, más tradicionales, están muy lejos de poderse comparar al Edén de Milton. Ya nos hemos referido a la *Nova Solyma* de Samuel Gott, publicada en latín en 1648 y 1649. Pasó aparentemente inadvertida y quedó relegada al olvido hasta 1902, fecha en que el Reverendo Walter Begley la tradujo, atribuyéndosela a Milton porque en su opinión sólo Milton era capaz de haber escrito una obra de arte como aquélla. Aunque se trata, lo repito, de un libro inepto y de un prodigioso aburrimiento.

El plan de la obra es el tradicional. Dos gentilhombres de Cambridge, Eugenius y Politan, descubren y visitan Nova Solyma. Son recibidos e informados con la mayor amabilidad; todos los habitantes sin excepción demuestran ser puritanos de la mejor especie, de acuerdo con la tradición: limitados, suficientes, intolerantes y piadosos hasta la histeria. El libro se refiere sobre todo a su sistema educativo y no hallamos en él ni el humanismo de Moro, ni el interés apasionado de Bacon por la ciencia. El libro se refiere también, citando al editor, a

«El amor, esta pasión fundamental considerada desde un punto de vista filosófico, platónico y realista... el relato nos enseña también numerosas cosas sobre la religión, la conversión, la Salvación, el comienzo y el fin del mundo, la paternidad de Dios, la fraternidad de los hombres, la limosna, el dominio de uno mismo, los ángeles, la caída y el destino eterno del hombre».

Muy mal podemos imaginarnos a Samuel Gott disertando, además de sobre todo esto, sobre la organización políticoeconómica de la Nova Solyma, y, de hecho, estos problemas apenas si se abordan. Pero llegamos a saber, por deducción, que se mantienen las clases sociales y la propiedad privada, que existen ricos y pobres, al igual que en los estados no utópicos de la época.

La *Nova Solyma* no constituye, sin embargo, lo mejor del género. Hay que estudiar a John Sadler para comprender hasta dónde puede llegar el puritanismo desenfrenado. La primera y probablemente única edición de *Olbia, la isla recientemente descubierta,* apareció en 1660. En la primera página da comienzo un estudio de "la religión, los ritos, las leyes, las costumbres, el gobierno, el carácter y la lengua" de los habitantes de la isla, y el libro empieza alegremente por el relato del naufragio de la barca de un peregrino, que, perdido en la tempestad, va a estrellarse, en la tercera página, contra un islote rocoso; el héroe es acogido por un eremita al que apenas si tiene tiempo de dar las gracias antes de exclamar que es "el miserable objeto de la cólera del Creador". El eremita le consuela y durante 380 páginas le anima a sobreponerse. Lo fundamental de su discurso consiste en meditaciones sobre el misticismo numérico, del que el siguiente fragmento nos ofrece una idea bastante buena:

«Y quedan tendidos muertos, como ya hemos visto, durante tres días y medio u 84 horas; y esto termina en la hora 324ª, en el momento del sacrificio matinal del 14º día, cuya *Minha* vespertina empieza en la hora 333ª; lo que añadido a 1332 (los otros dos *Moeds*, o dos veces 666) suma exactamente 1666; por la Noche, antes de la celebración de los Tabernáculos, cuando también *"El Tabernáculo de Dios esté entre nosotros"*, si nuestros cálculos son exactos. Lo que nuestras Tablas y Caracteres nos ayudarán a precisar, si Dios lo permite».

El libro termina aquí, visiblemente inacabado, y es imposible saber si Sadler lo terminó alguna vez y se refirió a las leyes, las costumbres y el gobierno de los habitantes de Olbia. Cabe pensar que está todavía por descubrir una monumental utopía en cualquier vieja biblioteca o estantería. Hay que creer que la atmósfera política de 1660 no era favorable a la publicación de especulaciones sobre el Milenario. El único interés de este curioso libro es el de ofrecernos un ejemplo de la insensata extravagancia de este tipo de especulaciones de finales de la república, y demostrarnos cómo tendían a aferrarse a las ramas de la utopía. La decadencia del género

corresponde exactamente a la caída y derrota de los partidos políticos de izquierda durante los últimos años de la república.

Junto al poder divino que actuaba entre los hombres existía también el poder humano, que actuaba directamente sobre los acontecimientos, y sería tan grave error creer que todos los revolucionarios eran fanáticos religiosos como subestimar el papel del fanatismo religioso en este período. Junto con los hombres de la Quinta Monarquía y del Milenario, que a veces colaboraban entre sí, existían hombres ponderados y laicos, teóricos políticos como Walwyn, Petty, Ireton y Vane, y, entre los escritores utópicos, Samuel Harlib y James Harrington. Sus utopías *Macaria* y *Oceana* son perfectamente concretas y políticas e ilustran algunas de las tendencias principales de la época.

En estas dos obras el elemento novelesco ha sido reducido a la más mínima expresión. Mientras que Moro, y en grado menor Bacon, se interesaban por el tipo de vida de sus pueblos imaginados, Hartlib y Harrington sólo utilizan la forma de relato en calidad de cómodo pretexto para presentar sus constituciones modelo. No existen hombres en estas utopías, sólo instituciones. Sus autores lanzaban *Macaria* y *Oceana* como dos proyectos fundamentalmente prácticos que podían ser realizados en Inglaterra inmediatamente y con provecho. *Macaria* y *Oceana* estaban, por así decir, a medio camino entre la *Utopía* de Moro y ensayos de constitución del tipo de *The Agreement of the People* (El contrato del pueblo). Esta falta de elementos novelescos constituye, sin duda, la razón principal de que estos libros ya no se lean pues hemos de reconocer que les falta vida y color.

Es inevitable que en una época de revoluciones y grandes cambios, las utopías fueran más escasas y menos imaginativas que en las épocas en que los autores tenían pocas esperanzas de ver realizadas sus obras. Y la Revolución inglesa, como todas las revoluciones burguesas, se caracteriza fundamentalmente por la incesante elaboración de constituciones sobre el papel, algunas de las cuales empezaron incluso a aplicarse. Esta proliferación de constituciones, que podemos ver también en Francia y América, puede deberse a una razón doble y ambigua. La revolución burguesa es siempre obra de una asociación de diferentes clases, ya que la burguesía lleva al campo de batalla, bajo el estandarte de la abolición de los privilegios, a amplios sectores de las clases inferiores. Una

vez alcanzado el primer estadio sigue la lucha entre los que quieren reducir la revolución a la supresión de los privilegios feudales y del absolutismo real y los que están debidos a destruir o limitar el poder de las clases poseyentes, sin lo cual, en seguida se dan cuenta, la democracia es un engaño.

De ahí esos intentos de restablecer el equilibrio y definir la situación mediante una constitución escrita e irrevocable. En general son las clases poseyentes las que elaboran las constituciones, ya que ven en ellas una barrera frente a posibles progresos de la democracia, aunque en algunos casos, como el del *Contrato del Pueblo* es la izquierda la que quiere asentarse firmemente para mantener el terreno conquistado. Pero, en general, son la derecha y el centro las que tratan de establecer una ley absoluta e irrefutable, para prevenir otros posibles cambios; de ahí una serie de equilibrios sucesivos que reflejan la relación exacta de las fuerzas sociales en un momento determinado.

El problema vital es el de la propiedad. La burguesía luchaba para establecer el derecho absoluto a la propiedad privada frente a las pretensiones reales y las concepciones reales y las concepciones todavía más restrictivas, aunque menos claramente precisadas, del feudalismo. En la primera parte de la revolución, la reivindicación de la burguesía era, por lo tanto, objetivamente progresiva. A continuación, cuando la pequeña burguesía insistió para que una democracia más completa rematara la revolución, los derechos de la propiedad constituyeron un parapeto detrás del cual se ampararon los ricos para defenderse de los ataques de los Niveladores. A raíz de los debates de Putney, citados al empezar este capítulo, Ireton, el teórico más cabal de la clase poseyente se expresa así:

«No me opongo tanto a que los representantes sean elegidos de forma más igualitaria, sino más bien a que provengan de esa porción del reino que no posee tierras... Puesto que habéis elegido a dichos hombres o, al menos, una gran parte de ellos, de entre los que no poseen nada, ¿cómo queréis impedir que estos hombres voten en contra de la propiedad privada?»

Rainborough replica, exponiendo claramente los derechos del hombre:

«Si no recuerdo mal este señor acaba de decir que si no es necesario ser propietario para ser elegido (miembro del Parlamento) los desheredados que constituyen las cinco sextas partes de la nación estarán allí

representados. Después, el señor que está al otro lado ha dicho que de lo contrario sólo los ricos serían elegidos. Entonces yo afirmo que este sexto de la nación hará llevar vida de esclavos a las otras cinco partes, de forma que la inmensa mayoría del país estará sometida».

Y Sexby ratifica:

«Somos varios miles de soldados los que hemos puesto en peligro nuestras vidas; no poseemos nada más que nuestro derecho de nacimiento. Y ahora resulta que a no ser que posea bienes bajo el sol un hombre no goza de ningún derecho en este reino. Hemos sido engañados.»

Es esta lucha interna la que originó la degeneración de la República e hizo posible la Restauración. A fin de prevenir tales conflictos y conferir a la república una base sólida y permanente, Harrington escribió *Oceana;* y nosotros debemos leer esta utopía, aunque se trate del menos apasionado de los libros, pensando en discusiones apasionadas como los Debates de Putney. Sin embargo, antes de entrar en su discusión, hemos de referirnos brevemente a *Macaria,* utopía anterior y menos importante.

La *Descripción del Ilustre Reino de Macaria*[1] se publicó en Londres en 1641, en el momento en que se reunía el Largo Parlamento y acababa de conseguir algunas de sus más importantes victorias. Estaba dedicada a este Parlamento:

«Puesto que estoy convencido de que esta honorable asamblea ha puesto los cimientos de la felicidad universal antes de separarse para su primer periodo de descanso, me atrevo a venir a aportar mi óbolo al tesoro común; no poniéndome en el lugar de consejero o monitor de tan noble asamblea, sino dando a mis conclusiones la forma de una fábula, como mejor conviene; y siguiendo así el ejemplo de Sir Thomas Moro y de Sir Francis Bacon que fue Lord Canciller de Inglaterra.»

Un sabio y un viajero conversan; este último empieza:

«En un reino llamado Macaria el Rey y el gobierno viven entre honores y riquezas y el pueblo goza de la mayor abundancia, prosperidad, paz y felicidad.
El sabio: Eso me parece imposible...»

Macaria, como conviene a una utopía de comienzos de la revolución burguesa, está organizada en forma de capitalismo de estado más que de acuerdo con los principios comunistas. "Es legal todo comercio que enriquece al reino", pero todo

1. Macaria significa "bendita" y, según Moro, era una región próxima a Utopía.

está controlado por el gran consejo, con sus subcomisiones de la agricultura, la pesca, el comercio por tierra y mar y las nuevas colonias. Esta última comisión organiza la emigración subvencional por el Estado. La característica original de esta utopía es la forma en que se piensa que estas instituciones se introducirán en Inglaterra; por primera vez es a un pueblo y no a un príncipe bienhechor a quien se convence de los beneficios de un cambio de este tipo. Para lograr este resultado el Sabio promete que en su próxima disertación:

«pondrá de manifiesto que todos los que se oponen a un proyecto tan honorable son enemigos de Dios y de toda bondad; en segundo lugar enemigos de la República; y en tercer lugar sus propios enemigos y los de la posteridad.
El Viajero: ¿Por qué entonces no se pondrán de acuerdo todos los habitantes de Inglaterra para convertir entre todos a su país en una «Macaria»?
El Sabio: Sólo los necios se opondrán.»

Así la Utopía alcanza su segunda fase, la de la fe en el poder de la persuasión y del interés personal ilustrado. Está todavía lejos la época en que se pondrá claramente de manifiesto la naturaleza real del problema de las relaciones de clase.

Macaria pertenece a la primera fase de la revolución, la fase de la confianza y la esperanza; *Oceana*, publicada bastante más tarde, en 1656, pertenece a los años turbios de duda y cansancio. Ya han sido experimentadas y han fracasado una serie de constituciones experimentales. Harrington creía conocer los motivos y esperaba, aunque sin hacerse demasiadas ilusiones, que su plan se llevaría a la práctica a tiempo para salvar a la República.

Harrington es un personaje característico pero aislado. Nacido en 1611, pertenece a una familia de propietarios agrícolas. En su juventud demostró un gran interés por los problemas políticos, pero, en vez de participar en las luchas de su época, viajó por el extranjero, estudiando las instituciones, especialmente las de las grandes repúblicas aristocráticas y mercantiles de Holanda y Venecia. Conocía admirablemente la historia griega y la historia romana y resulta que se convirtió en un republicano convencido en una época en que los políticos prácticos sólo pensaban en someter el poder real al control del Parlamento. Y sin embargo, a pesar de tan fuerte republicanismo académico, sentía un afecto personal totalmente sincero por su rey y cuando Carlos I cayó en

manos del ejército, Harrington se convirtió en gentilhombre de la Cámara del rey, puesto de confianza para ambos partidos. John Aubrey, su amigo íntimo, escribe:

«El rey Carlos gustaba de su compañía; pero no podía soportar oír hablar de política».

Durante las luchas propiamente dichas de la guerra civil no abrazó ninguna causa y lamentó vivamente la ejecución del rey. Una vez establecida la República, sin embargo, sus fuertes convicciones republicanas le hicieron desear su éxito y dedicó su *Oceana* a Cromwell.

Pese a esto tuvo dificultades para recibir la autorización de impresión. Olphaeus Megalator, que representa a Cromwell en *Oceana*, renuncia al poder a expensas de su gloria e instaura una república libre. El libro estuvo, por lo tanto, durante bastante tiempo, en manos del censor y Toland, que editó las obras de Harrington precedidas de una corta biografía, reproduce este comentario característico de Cromwell:

«Aquel Señor trataba de impulsarle a abandonar el poder, pero lo que había conquistado por la espada no iba a abandonarlo por unas cuartillas emborronadas; y (Cromwell) añadía, con su hipocresía habitual, que estaba muy lejos de aprobar el gobierno de una sola persona, pero que se veía obligado a desempeñar el oficio de Gran Condestable para mantener la paz entre los diferentes partidos de la nación pues se daba cuenta de que, abandonados a sus propias fuerzas, no se pondrían nunca de acuerdo sobre una forma determinada de gobierno».

Y nada nos autoriza a pensar que en este aspecto Cromwell no era sincero. Comprendía muy bien todas las debilidades de la República, sino sus causas principales, y en sus últimos años escribía y hablaba como una persona que ha perdido toda esperanza.

De hecho la contradicción de clase en la base de la República era tan profunda que ninguna constitución artificial, por hábil que fuera, podría impedir su derrumbamiento. Esto no impide que el proyecto de Harrington se basara en la apreciación de una gran verdad, cuya clara enunciación le concede un puesto de importancia en el desarrollo del concepto de materialismo histórico. Una sociedad se caracterizará, opinaba, por la distribución de la propiedad entre las diferentes clases que la componen. Por propiedad entendía propiedad agrícola, ya que en el siglo XVII la tierra era todavía la forma más importante de propiedad, pero admitía que en

determinados estados, como Venecia o los Países Bajos, la definición podía tener un significado más amplio. Así afirma:

«La naturaleza del Estado aparece determinada por el equilibrio o la proporción de las posesiones o propiedades sobre el territorio nacional. Si un solo hombre es el único propietario de un territorio o su parte supera la del pueblo, el Estado es una monarquía absoluta.
Si un pequeño número, la Nobleza o el Clero, posee la tierra y su parte supera la del pueblo... el estado es una monarquía mixta, como en España, en Polonia y antes en Oceana (Inglaterra).
Si el pueblo posee la tierra, o ha dividido las tierras de forma que todas las partes se equilibren, entonces este Estado, sin intervención de la fuerza, es una república».

La piedra angular de *Oceana* era, por lo tanto, una ley agraria que dividía la tierra no entre el pueblo, ya que Harrington no era en absoluto un demócrata, sino entre un gran número. Según un decreto nadie podía poseer tierras valoradas en más de 2 000 libras. Esto, añadía, garantizaba que el número de propietarios agrícolas no sería nunca inferior a 5 000 y de hecho sería bastante superior. Para repartir mejor las grandes propiedades proponía suprimir el derecho de mayorazgo. Esta ley agraria serviría para conferir a la República una sólida base, de la misma forma que a raíz de la Reforma la distribución de las tierras de la Iglesia contribuyó a reforzar la posición protestante. Resulta también interesante ver cómo más tarde la Revolución francesa supo ganarse sólidamente a los campesinos mediante el mismo procedimiento. El poder político en Oceana no se limitaba únicamente a los propietarios, pero estaba repartido de tal forma que su influencia resultaba decisiva. Harrington proponía en definitiva transformar Inglaterra en un país de pequeños propietarios agrícolas y terratenientes.

Una vez efectuada esta distribución de la tierra Megalator podía introducir las demás reformas propuestas por Harrington. Se trataba del escrutinio secreto, para la elección de representantes y en el mismo Parlamento; de la elección indirecta, un sistema de rotación de acuerdo con el cual un tercio de los diputados dimitiría cada año, de forma que la totalidad del Parlamento se renovaría cada tres años, y un Parlamento con dos Cámaras, una de las cuales, la de los grandes propietarios, discutía los problemas sin votar y la otra, la de los propietarios más modestos, votaba sin discutir. Harrington parecía considerar los votos de esta asamblea "baja" como una especie de referéndum indirecto.

Ninguna de estas proposiciones era totalmente original. El método de Harrington era histórico más que empírico y adoptaba soluciones ya ensayadas en la antigüedad o en estados modernos, como Venecia, a la que admiraba mucho. Era su asociación lo que constituía una novedad así como el hecho de quererlas aplicar al gobierno de una gran nación. La finalidad que buscaba era, por una parte, la democracia sin corrupción ni burocracia y, por la otra, la irresponsabilidad del pueblo en el que, como muchos de los pensadores de origen noble, tenía poca confianza.

Bajo la República la corrupción estaba muy lejos de haber sido superada. Winstanley, en un interesante fragmento de su *Ley de Libertad,* señalaba:

«Las aguas estancadas se corrompen... Algunos funcionarios de la República resultan hasta tal punto intocables a fuerza de inmovilismo que ya no hablan a sus viejos amigos».[1]

Harrington proponía evitar la corrupción permitiendo que un número mucho mayor participara en el gobierno propiamente dicho. Mediante el escrutinio indirecto y el censo teritorial, así como por el sistema de la doble cámara, creía poder evitar los "excesos" de la democracia.

La mayor parte de *Oceana* consta de los discursos en el Senado y de una variedad de proyectos detallados que en la actualidad carecen de interés. Algunos son propiamente fantásticos, como aquél, no demasiado serio sin duda, de trasladar a todos los judíos a Panopea (Irlanda), que se convertiría en su hogar nacional. Otros, como el de constituir una especie de ejército popular, eran irrealizables. Muy pocas utopías se han captado tan rápidamente el interés del públi co. Miles de libelos, a favor o en contra, surgieron en torno a *Oceana* y en los últimos días de la República se constituyó un verdadero partido, cuyos miembros se reclutaban entre el ala más laica de los republicanos. Entre ellos se hallan Henry Nevile, Marten, Algernon Sidney y John Wildman, que había sido uno de los caudillos de los Niveladores. En el Parlamen-

---

1. Citado por H. F. R. Simble en *Harrington y su Oceana.* Smith demuestra que Harrington tuvo que conocer los escritos y las actividades de Winstanley y de los *Diggers* (cavadores) que consideraban la redistribución de las tierras condición esencial de una verdadera república. Los *Diggers,* de origen fundamentalmente proletario, proponían una redistribución mucho más radical y comunista que la de Harrington. La "Ley de Libertad" de Winstanley, aunque propaganda directa y no ficción, podría ser incluida entre las utopías del siglo XVII.

to que se reunió en enero de 1659 había una docena de "Harringtonianos" convictos que no perdieron ocasión de proponer su constitución.

Este mismo año Harrington fundó el Rota Club, probablemente la primera sociedad de debates puramente políticos, que se desarrollaban según principios estrictamente "oceanianos". Constituía una notable plataforma de la opinión política absolutamente libre y más de un hombre importante del momento tomó la palabra como miembro o como invitado. Con la Restauración, el Rota, como todas las demás formas de actividad republicana, fue prohibido y Harrington, junto con Wildman y los demás miembros, encarcelados. Más tarde fue puesto en libertad, con su salud quebrantada por la reclusión y, según dice Toland, por el uso de resina de guacayán que tomaba contra el escorbuto. Su vejez se vio turbada por:

«la creencia fantástica y falsa de que su transpiración se transformaba en moscas e incluso en abejas.»

pero, a parte de esta obsesión, estaba perfectamente normal y vivió tranquilamente en el campo hasta su muerte, acaecida en 1677.

Con la Restauración termina la influencia de *Oceana* en Inglaterra, pero volvió a surgir con motivo de las revoluciones francesas y americana. John Adams y James Otis, entre otros, eran, en América, fervientes admiradores de la obra de Harrington y la constitución de Massachusetts incluye tantas de las ideas de *Oceana* que llegó incluso a proponerse cambiar su nombre por el de Oceana. Podemos hallar influencia de las ideas de Harrington en las primeras constituciones de Carolina, de Pennsylvania y de Nueva Jersey y probablemente en su calidad de discípulo de Harrington insistió tanto Adams para que la Unión tuviera un Congreso y dos Cámaras.

En Francia el abad Siéyès incorporó a la constitución por él elaborada y que fue adoptada en 1800, algunas de las proposiciones más importantes de Harrington, sobre todo el escrutinio indirecto y la división del cuerpo legislativo en dos cámaras, una de las cuales celebraba los debates y la otra decidía. El proyecto fue un fracaso porque la segunda cámara se convirtió en simple cámara de registro de decisiones ya tomadas y porque, como ya siempre ocurre, la lógica interna de la revolución burguesa era demasiado fuerte como para verse detenida por expedientes constitucionales, por hábiles que fueran. Lo que sí es cierto es que el hecho de que las

revoluciones americana y francesa hayan dirigido su mirada hacia la utopía de Harrington demuestra que ésta se adaptaba perfectamente a los problemas reales de una época revolucionaria.

3. *La utopía y la reacción*

Podría pensarse que el periodo de la Restauración no tiene nada o muy poco que ofrecer en el terreno de la literatura utópica. El hecho de que esto sea totalmente falso demuestra la popularidad y fama incesante que libros de este tipo han tenido en todas las épocas. Las utopías de la restauración son de mediocre calidad y contribuyen muy poco a enriquecer el tema, pero tienen un gran interés a causa de la fidelidad con que reflejan el cambio de régimen y la nueva atmósfera política. Es altamente significativo que dos de las cuatro utopías aquí consideradas se presenten como continuación de la *Nueva Atlántida* inacabada de Bacon, una de las grandes utopías menos radicales y menos progresivas políticamente.

La primera de estas "continuaciones", *La Nueva Atlántida, empezada por Lord Verulam, Vizconde de St. Albans, y continuada por el señor R. H. En la que se propone un programa para el gobierno monárquico*, se publicó en Londres, en septiembre de 1660, en el primer momento de entusiasmo realista. Aparece dedicada con una ironía inconsciente a:

«Mi Sacrosanto Soberano Carlos II. Si en el retrato que viene a continuación de un monarca poderoso y verdaderamente íntegro no aparecen totalmente representadas (pues soy consciente de que hay demasiadas sombras en mi cuadro) todas las virtudes principescas de Su Majestad, yo os pido humildemente perdón; esto no es más que el esbozo de la inmensa belleza que una mano más hábil que la mía hubiera podido quizá representar con más brillantes colores.»

Como Carlos, Salomona gustaba de considerarse el padre de su pueblo y tenía la costumbre de llamarle hijo suyo, pero se nos dice que

«Su castidad era excepcional, nunca se le había visto hablar a otra mujer que la Reina su esposa o algún pariente próximo.»

Era igualmente famoso por su abstinencia, su bebida preferida era el agua azucarada. Experimentaba, es cierto, gran

placer contemplando las carreras de caballos, que en Bensalem se celebraban sin jinetes.

Más de un detalle está copiado de Moro, pero todos los rasgos específicamente progresistas de Moro han desaparecido. La narración procede en forma de un diálogo entre el narrador imaginario y un magistrado bensalemita o Alcadorem. El autor evidentemente no ha comprendido nada del tipo de solución que significa la Restauración, pero imagina ingenuamente que Inglaterra ha vuelto a la situación en que se hallaba antes de la revolución. Al preguntársele al Alcadorem cómo puede Bensalem ser gobernada sin Parlamento, responde:

«Circula una máxima entre los bensalemitas según la cual el rey Salomona no puede hacerles ningún daño, ya que ellos son los miembros de un cuerpo del que aquél es la cabeza.»

y añade que duda que en Inglaterra los Parlamentos duren mucho tiempo, al menos con su poder actual. Y sigue explicando la base teórica de la constitución:

«Concebimos la monarquía como la aproximación a la perfección, es decir, a Dios, el sabio gobernador del Universo, y, por consiguiente, como la mejor solución.»

La nobleza depende del Monarca y el pueblo es leal, pacífico y virtuoso.

Como se basan en una monarquía, la administración y las estructuras sociales son totalmente patriarcales. Es una vuelta a la Edad Media. Cada individuo tiene un oficio que no puede cambiar, los magistrados tienen derecho a supervisar la industria y la calidad de los productos manufacturados, pueden almacenar el trigo y cercar los prados comunales. Los propietarios de terrenos tienen la obligación de alquilarlos a largo plazo y a precios razonables. Los progresos tecnológicos del siglo XVII se encuentran tímidamente reflejados en la obligación que tienen los campesinos de sembrar la mitad de sus pastos de alfalfa o uno de los henos artificiales que se estaban descubriendo por entonces en Inglaterra y en la gran variedad de abonos utilizados. Pero en general esta utopía no es más que un cándido intento de vuelta a un estado prerrevolucionario.

La segunda "continuación" de la *Nueva Atlántida* es obra de Joseph Glanvill, escritor y hombre público mucho más importante que el anónimo R. H. Glanvill, pertenecía a la fami-

lia de los neoplatónicos de Cambridge, último brote en Inglaterra del Humanismo del renacimiento. Los neoplatónicos de Cambridge, Henri More, Cudworth, John Smith y otros, formaban una escuela bien definida, que rechazaba tanto a los materialistas mecanicistas como a los entusiastas de las sectas puritanas, demostrando el carácter racionalista de la religión y, especialmente, de la Iglesia anglicana. Tuvieron así un éxito considerable en una época en la que cada vez se le concedía más importancia a la razón y en la que se intentaba conciliar razon y religión revelada. El mismo Glanvill era a la vez ministro anglicano y miembro de la Sociedad Real. En un principio fue acusado de ateísmo por su primer libro *Vanidad de la Dogmática* y más tarde considerado como un creyente fanático por su obra *Sadducismus Triomphatus* en la que trataba de demostrar la verdad de la magia. Ninguna de estas dos acusaciones tiene fundamento porque lo que él trataba de hacer era crear un nexo entre el materialismo experimental de Bacon y el misticismo religioso de los neoplatónicos de Cambridge. En su continuación de la *Nueva Atlántida* describe a Bensalem en el momento en que sufre una revolución, una revolución que es, sin embargo, totalmente teológica. Según él esta revolución enfrenta la razón y el fanatismo irracional. Después que los Bensalemitas han derrocado y asesinado a su "Príncipe Piadoso" se abre el camino a todo tipo de extravagancias y sinrazones. Los Ataxitas, el partido puritano

«Gritaban por doquier que eran los únicos santos y el Pueblo de Dios; todos atacaban la razón como carnal, inútil y enemiga del Espíritu... Todos hablaban de su extraordinaria comunión con Dios, de sus pruebas especiales, de sus iluminaciones y de sus descubrimientos; de tal suerte que todos se envilecían ante Dios con gran impertinencia e irreverencia y se hacían acreedores del desprecio de los que no compartían sus sueños.»

Contra ellos organiza Glanvill una escuela rival directamente inspirada en la escuela de los neoplatónicos de Cambridge, que restaura la razón, la moderación, la sencillez y la dignidad en la religión, en resumen, que suscita un renacimiento anglicano:

«Dijeron a los Ataxitas que por mucho que hablaran de encontrar a Cristo, de penetrar en el Señor, de abismarse en el Señor y de consagrarse a Cristo, aunque hicieran creer a los imbéciles que existe un Misterio Divino y un extraordinario espíritu en estas palabras, sin embargo, con toda honradez, o bien ellos mismos no comprendían el

significado de tales palabras y por consiguiente no querían decir nada, o bien su significado no era más que creencia en la doctrina de Cristo, obediencia a sus leyes y confianza en sus promesas: cosas sencillas y perfectamente sabidas».

A causa de estos esfuerzos el partido ataxita quedó desacreditado y desarticulado y Bensalem volvió a una religión razonable y a un gobierno monárquico. Glanvill no se interesa realmente por la política, pero es el primero en haber descrito una lucha revolucionaria en una utopía. Por esta razón, pese a su escaso interés político, la Utopía de Glanvill significa una importante contribución a la historia de las utopías inglesas. Debemos añadir que la obra, publicada en 1676, es también incompleta. Se trata solamente de un fragmento y el resto ha desaparecido.

La tercera Utopía de la época de la Restauración, de la que ahora vamos a ocuparnos, no tiene, estrictamente hablando, lugar en este estudio puesto que es obra de un escritor francés, Denis Vairasse d'Allais. Pero de hecho se publicó su traducción inglesa en Londres (1675-9), dos años antes de la edición francesa. En la versión inglesa aparece atribuida a un imaginario capitán Siden. Ilustra simultáneamente las tendencias que ya hemos encontrado en las dos continuaciones de la obra de Bacon y ciertas posturas características de la época en Inglaterra y Francia. En ella observamos la misma falta de interés por la política. Por el contrario, se manifiesta un vivo interés por las formas y costumbres de un pueblo extraño, un interés casi antropológico, consecuencia de la exploración activa de regiones muy remotas de la tierra y de su apertura al comercio europeo.

La historia de los Sevaritas o Sevarambi relata cómo después del diluvio el paraíso terrenal se vio trasladado al Sudeste del Cabo de Buena Esperanza y poblado por una nueva especie que se parecía al hombre pero no era totalmente idéntica. En el primer capítulo de la obra se hallan numerosos rasgos del paraíso terrenal de Cucaña, como una ilimitada abundancia y la ausencia total de pobres. Por el contrario Severambé, utopía del siglo XVII, tiene una sociedad que se basa en la razón y en la ley natural e, inevitablemente, está gobernada por un rey hereditario, despótico y casi divino. ¿Debemos ver en ello una influencia del *Leviathan* de Hobbes, o la consecuencia directa del absolutismo existente en Francia en la época y la lucha de Carlos II por restablecer el absolutismo en Inglaterra.

Nada parece indicar que el autor se interesara excesivamente por estas cuestiones una vez pagado su tributo de adulación a la ortodoxia dominante. Hecho esto pasa a analizar con detalle todas las clases de costumbres sexuales y de otro tipo existentes en Severambé, y todas las maravillas que allí se encuentran, como el matrimonio circunstancial de los viajeros:

«Como muchos de nosotros tenemos necesidad de viajar y dejar nuestras mujeres en casa, en todas las ciudades tenemos un cierto número de mujeres esclavas que desempeñan estas funciones, de forma que no solamente nos vemos alimentados y alojados sino que dormimos con una mujer a nuestro lado, tan abierta y legalmente como si fuera nuestra legítima mujer.»

Se trataba sin duda del reflejo de ciertas formas de hospitalidad oriental, cuyo eco empezaba a llegar a Europa.

El tratamiento del delito recibía también cierta atención y entre los criminales los Severambi parecen haber incluido también a los hombres de leyes. Puede verse en esto una simple animosidad de la gente del pueblo contra la ley, pero también, quizá, el resultado del importante papel que los hombres de ley ingleses desempeñaron durante la guerra civil:

«Las celdas de los hombres de ley se alinean en dos hileras. Se les mantienen prisioneros por temor a que contaminen al resto de las personas con sus costumbres ociosas y sus tretas. Todos están así encerrados, salvo los jueces, como enfermos en el hospital o fieras en sus jaulas. Gracias a esta política *el orden reina en la ciudad.*»

A pesar del acento que se carga sobre la razón en Severambé estamos muy lejos de hallar en esta utopía el entusiasmo de un Bacon por la ciencia. Por el contrario, son la magia y la fantasmagoría las que hacen las delicias del pueblo.

El único interés verdadero de esta obra es el de mostrarnos hasta qué punto la atmósfera política ambiente ha podido afectar a un simple relato de imaginación. En cuanto tal se anticipa muy bien al género de Utopía novelesca que alcanzaría su apogeo un siglo más tarde. Es un precursor de Rousseau y de su glorificación del buen salvaje así como del Diderot del *Supplément au Voyage de Bougainville* y, en Inglaterra, de escritores tan distintos como Swift, Defoe, Berington y Paltock.

Una inconsciencia muy similar caracteriza otra obra que debemos mencionar aquí a causa de la personalidad de su autor y de su notable anticipación del *Robinson Crusoe*. *La*

Isla de los Pinos (1668) es obra de Henri Nevile, magnífico espíritu, republicano y colaborador directo de Harrington. Se ha creído poderle atribuir una buena parte de la paternidad de *Oceana,* pero nada se parece menos a esta pesada obra que el libro que él firma. El héroe de Nevile, Georges Pine, como Robinson, viene a parar a una isla que

«siendo una gran isla, invisible desde cualquier continente, estaba vacía de habitantes y de animales perniciosos que hubieran podido dañarnos. El país era, por el contrario, tan agradable, tan verde, cubierto de frutos y pájaros, su clima era tan benigno, siempre cálido, sin padecer nunca más frío que en Inglaterra en septiembre, que esta región podría convertirse en un paraíso si hombres habilidosos se entregaran a su cultivo.»

En este paraíso Georges Pine, como Robinson, tiene la suerte de poder recuperar la totalidad de las mercancías del barco y, a diferencia de Robinson, de gozar de la compañía de cuatro mujeres que habían naufragado como él. Hacía tan buen uso de todo esto que él y sus compañeros vivían en la más completa abundancia y felicidad de forma que a los ochenta años, después de cincuenta y nueve pasados en la isla, ¡el número de sus descendientes se elevaba a mil setecientos ochenta y nueve! Es el aspecto laico y amoral de esta utopía lo que más nos sorprende. Nevile, como Harrington y Marten, era un representante señalado del elemento racionalista en la Revolución inglesa. En el parlamento de 1659, en el que ocupaba un escaño representando el grupo harringtoniano, se trató de invalidar su elección con el pretexto de su pretendido ateísmo. Y en su isla, Pine y sus mujeres vivían de acuerdo con sus inclinaciones naturales, sin la menor preocupación por las leyes morales o las trabas sociales, a la mayor satisfacción de todos. Es el triunfo de la bondad natural de los hombres, a la que se deja libre curso. Si los decorados anticipan en esta ocasión la isla de Robinson, el espíritu es más bien el de Diderot y el siglo de las luces.

4
La razón desesperada

La República desvanecida; tenues como el cuerno de Roland
Sus trompetas nos provocan con su santo desprecio...
Después el silencio se hizo: y nació Mr. Long.

Chesterton

1. *El fin de Cucaña.*

Cuando las tropas de Churchill triunfaron en Sedgemoor, en 1685, aplastaron a los últimos defensores del mito de Cucaña, de la utopía de los hombres alegres, del individuo orgulloso e independiente, ni explotador ni explotado, ya que come y bebe gracias a la abundancia que él mismo ha creado. Pues en ésto consistía la mitad del sueño de los Niveladores y esto constitu'a la mitad de su fuerza. Este aspecto les hacía mostrarse modernos, racionales, civilizados, incluso en mayor medida que sus contemporáneos. En otro sentido resultaban medievales, tradicionalistas, apelando a los deseos profundamente arraigados y perpetuamente traicionados del pueblo. Su fuerza se basaba en una síntesis entre el pasado y el futuro; su debilidad y la inevitabilidad de su derrota residían en lo defectuoso de esta síntesis, en el abismo que la separaba de la realidad objetiva del desarrollo histórico —un abismo mucho más profundo e infranqueable que la fosa de Bussex Rhine en el campo de batalla de Sedgemoor donde fue derrotado el ejército de Monmouth.

Pero si era un ejército de campesinos y una utopía de campesinos lo que se derrumbaba, la victoria final tampoco era para la contrarrevolución católica y feudal. No se trataba de una revuelta más en la larga serie de revueltas campesinas aplastadas por el poder feudal, era la derrota final del elemento plebeyo en la revolución burguesa, y, con esta derrota, la necesidad para la alta burguesía de tener en cuenta las supervivencias de la sociedad feudal llega también a su término; Chuchill podía ya llevar a Sedgemoor los colores de Jacques Stuart; al volver a casa pensaba quizá que Guillermo de Nassau le pagaría a un precio mejor. Los verdaderos vencedores de Sedgemoor fueron los Whigs, los hombres que tres años más tarde organizarían la así llamada "Gloriosa" Revolución de 1688.

Los acontecimientos de 1688, aunque no constituyeron una revolución en el sentido estricto de la palabra, sirvieron para consolidar la victoria obtenida por la burguesía cuarenta años antes. Progresos mucho más importantes que los que la burguesía deseaba o ambicionaba, alternando con éxitos parciales y temporales de la reacción, habían llenado el período intermedio. Se había llegado a un arreglo que correspondía más o menos al equilibrio objetivo de las clases; había llegado el momento para los vencedores de recoger los frutos. Así 1688 señalaba el poder de los grandes comerciantes y financieros, aliados a los nobles Whigs que se habían transformado en propietarios agrícolas capitalistas. Esta combinación irresistiblemente fuerte, hizo de la política un coto cerrado y creó el mecanismo necesario para la acumulación rápida de capital que llevaría a la Revolución industrial y agrícola de finales del siglo XVIII.

El gran período de la revolución del XVII había sido una época de entusiasmo y de insensatas esperanzas, de atrevidas especulaciones y confrontación de ideas. Todo esto terminó muy pronto: heroísmo, sacrificio personal, desinterés, pasaron hasta tal punto de moda que los mismos términos resultaban inconvenientes. Cada cosa y cada hora tenían un determinado precio y el honor era un producto como cualquier otro. En vez de Laud encontramos a Sacheverell, en vez de Cromwell a Walpole, mientras que el equivalente en el siglo XVIII de Lilbourne era John Wilkes. "Después el silencio se hizo, nació Mr. Long." La gente pensaba que las guerras no les habían supuesto ningún beneficio, pero no era cierto: se habían creado las condiciones de una rápida extensión del

comercio y de la industria, la puesta en marcha de la Banca de Inglaterra y la deuda nacional de un sistema financiero moderno, una larga serie de guerras coloniales en las que el capitalismo inglés había establecido su derecho a explotar nuevos y extensos territorios. En el siglo XVIII la burguesía, que había nacido de las contradicciones de la sociedad feudal, que había luchado para conquistar su poder político, se transformaba en capitalismo moderno y, rompiendo los últimos lazos que la ataban al antiguo orden feudal, se establecía, junto con su modo específico de producción, dentro del orden natural de las cosas.

Y el primer profeta de este nuevo orden fue un hombre joven que había luchado en Sedgemoor al lado de los vencidos, y que, tres años más tarde, estaba al lado de los vencedores con Guillermo d'Orange. Daniel Defoe en su memoria *Apelación al Honor y a la Justicia* (1715) definía con excepcional exactitud su propio punto de vista y el del orden nuevo:

«Desde mis primeras armas he estado siempre en el secreto de los asuntos públicos, y he sido siempre, hasta hoy, un amigo sincero y celoso de la constitución de mi país, de la libertad y del interés protestante. Pero siempre he profesado principios moderados, me he opuesto vigorosamente a la violencia de todos los partidos. Nunca he cambiado de opinión, de principio o de partido; que se diga lo que se quiera de los que cambian de campo, yo mantengo que nunca me he separado de los Principios de la Revolución, ni de la doctrina de la Libertad y de la Propiedad en que aquéllos se basan.»

Para Defoe, al igual que para Chuchill, "Libertad y propiedad" o, más exactamente, Libertad para la Propiedad, se identificaba con la Casa de Orange y la sucesión protestante; y, de hecho, estando las cosas así, no había otra solución después de 1685. Para Churchill, a quien un cambio de alianzas no inquietaba más que a cualquier otro miembro de su familia, no existía ninguna dificultad, pero ¿y para Defoe? Defoe, que ha gozado por lo menos del honor de haber luchado en el último campo de batalla de la libertad inglesa ¿se dio cuenta en algún momento de que sus nuevos principios traicionaban aquéllos en virtud de los cuales sus camaradas habían muerto bajo el estandarte verde mar que Monmouth había recibido de los Niveladores?

Si alguna vez se dio cuenta nunca lo dijo, a no ser indirectamente. Cuando Robinson Crusoe se escapa de Sallee se lleva con él a un joven esclavo negro, Xury, al que se prome-

tía convertir en "un gran hombre" y por el que sentía un gran afecto. Cuando al terminar su peregrinación fueron recogidos por un barco portugués, el capitán:

«me ofreció también sesenta monedas de plata, ocho de ellas por mi esclavo Xury, que yo dudaba en tomar, no porque no quisiera que lo comprara el capitán sino porque me repugnaba vender la libertad del pobre muchacho que tan fielmente me había ayudado a recuperar la mía. Sin embargo, cuando yo le expliqué mis razones las consideró buenas y me propuso un término medio: se comprometía a libertarlo en el plazo de diez años si se hacía cristiano; y como Xury, puesto al corriente del asunto, dio su conformidad yo lo dejé en manos del capitán.»

La única crítica que Crusoe formula con respecto a esta transacción tiene lugar cuando se da cuenta de que él mismo hubiera podido sacar provecho del trabajo de Xury. ¿Es tan disparatado ver en este joven esclavo a los antiguos compañeros de izquierdas de Defoe, y en el Capitán, quizá, a Guillermo de Orange? Es posible, aunque Defoe nos invita expresamente a interpretar *Robinson Crusoe* de esta manera:

«Las aventuras de Robinson Crusoe son el cuadro fiel de lo que fue mi vida durante veintiocho años que pasé equivocándome de la forma más lamentable y en las más penosas circunstancias que ningún hombre ha sufrido jamás, y durante las cuales sobreviví por milagro, yendo de un país a otro, cautivo y peor tratado que cuando estuve con los turcos, salvado providencialmente como en el asunto de Xury y del barco de Sallee, a bordo del cual fui recogido cuando erraba perdido por el Océano... en una palabra, no hay una sola circunstancia en esta historia imaginaria, que no sea alusión a algún hecho real».

Al margen de que Defoe lo haya hecho intencionadamente o no, existe ciertamente un paralelismo, y todo el episodio concuerda perfectamente con el espíritu de la época. Precisamente por esto Defoe es el autor del *Robinson Crusoe*, la utopía característica del siglo XVIII, del mismo modo que Churchill es el hombre característico de la época. Era esta escandalosa combinación de elementos progresistas con otros moralmente sórdidos dentro de la Revolución de 1688 lo que desconcertó a más de un buen ciudadano de la época; es probablemente esto lo que convirtió al incorruptible Ferguson en un jacobista que creó un angustioso e insoluble problema para quienes se hacían de la lealtad una idea más al uso antiguo que Churchill y poseían una mayor agudeza intelectual que Defoe.

Entre los primeros se hallaba un soldado irlandés, tan importante, quizá, pero menos afortunado que Churchill y que pertenecía también al bando de los vencedores de Sedgemoor. Entre los otros estaba un hombre joven que en 1685 era un estudiante mediocre de una Universidad que él consideraba mediocre, en el Trinity College de Dublin. Si Churchill y Defoe son representantes característicos de su partido, Sarsfield y Swift son perfectos representantes del otro extremo y es quizá significativo que tengamos que atravesar el mar de Irlanda para encontrarlos.

En Inglaterra, a pesar de todas las corrupciones, la pretendida revolución conservaba todavía algunos de los atractivos de la "Vieja Causa"; en Irlanda no era éste el caso, porque, fuere cual fuere el vencedor, el pueblo irlandés sería necesariamente reducido a la esclavitud y explotado. Sarsfield no era un político, sino un soldado sencillo y honorable. Tomó las medidas que le parecían dictadas por las circunstancias y después de la famosa defensa de Limerick emigró a Europa con gran parte de sus hombres, muriendo en Landen en 1693. La suerte de Swift fue más compleja y ocupará más extensamente nuestra atención, ya que iba a escribir la segunda y más importante utopía de su siglo, los *Viajes de Gulliver.*

Swift procedía de una familia tradicionalmente realista; su abuelo se había visto arruinado a causa de la ayuda que había prestado a Carlos I durante la guerra civil. Su padre y sus tíos habían venido a Irlanda para tratar de restablecer la fortuna familiar. De forma que Swift había nacido en plena contradicción; ni inglés, ni irlandés, parecía en ocasiones odiar tanto su patria de origen como su patria de adopción. Insistía frecuentemente en el hecho de que era un inglés nacido accidentalmente en Irlanda, pero fue en Irlanda donde se convirtió en un personaje nacional amado y respetado como muy pocos lo han sido antes o después de él.

Sin embargo su carrera de patriota irlandés fue el resultado lo que podemos considerar un simple accidente. Al dejar la Universidad se dirigió espontáneamente a Inglaterra para hacerse un nombre en política y en bellas artes. Todavía secretario de Sir William Temple, aquella benévola nulidad, publica sus primeras y brillantes sátiras: el *Cuento del tonel* y *La batalla de los libros.* Más tarde tomó las órdenes religiosas, en contra de su voluntad, y repartió su tiempo entre la parroquia irlandesa de Laracor y el mundo literario civilizado de Londres. En seguida se convirtió en el panfletario

número uno de los *Tories*. Su espíritu vengativo, su verbo polémico, su arrogancia y la fuerza irresistible de su personalidad le convirtieron, en muy pocos años, en una de las figuras dominantes de la vida política inglesa.

Sin embargo, cabe preguntarse, ¿qué era, después de todo, sino un vulgar escritor *Tory*? Creo que el conservadurismo de Swift merece una explicación. Swift aceptaba, aunque lamentándolo, la revolución de 1688. Sin embargo, no podía dejar de observar que no había hecho más que reforzar una nueva forma de opresión y una nueva raza de explotadores. Escribe Swift:

«Con aquellas medidas llegaron al poder ese tipo de hombres que se llaman hombres de dinero; individuos que habían acumulado grandes sumas comerciando con stocks y reservas y que prestaban su dinero con grandes intereses y primas; individuos que se beneficiaban continuamente de la guerra y cuyos negocios declinaban necesariamente en tiempos de paz».

Swift, como más adelante veremos, odiaba profundamente la guerra, la explotación colonial, el marasmo de la agricultura mantenida por los prestamistas y los traficantes de títulos de propiedad. Consideraba, y con razón, a los *Whigs* como el partido que defendía todo esto; pero se equivocaba cuando consideraba al partido contrario, los *Tories*, como los defensores de una forma de vida más antigua y más sana. En cierto sentido, el odio que Swift experimentaba contra las fuerzas nuevas era reaccionario, pero no era bajo ni deshonesto. La forma que tomaba este odio era la única que le resultaba posible. Una o dos generaciones antes hubiera podido hacerse Nivelador, y la dualidad de la filosofía de los Niveladores, basada en un antagonismo confuso dirigido contra la explotación burguesa así como contra la explotación feudal, tenía algo en común con su propia filosofía. Es interesante ver cómo en una de sus cartas se refiere a Stephen College, el "carpintero protestante" y mártir de la izquierda, como a una "noble persona". Y un siglo más tarde, William Godwin, el oráculo de los jacobinos ingleses, declara que Swift nació en una época desgraciada en la que no había ni Niveladores ni Jacobinos, cuando, en la práctica, si no se era *Whig* no había más solución que ser *Tory*. Podemos ver en Swift el primero de esa curiosa serie de radicales conservadores que expresaron de forma más o menos deformada una oposición a las formas de desarrollo capitalista que aplasta-

ban pesadamente a las masas. En sucesión directa Cobbett fue, quizán, el último y el mayor, pero la serie reaparece en el siglo XIX en las filas del cartismo con hombres como Oastler, J. R. Stephens y Charles Kingsley. Por último, a través de Ruskin, este radicalismo tory influyó también sobre William Morris y todo el movimiento actual de la clase obrera en Gran Bretaña.

Hasta qué punto estaba lejos de compartir las ideas conservadoras usuales en materia de derecho divino y no-resistencia nos lo demuestran claramente su vida y sus obras. Solamente alude a la monarquía para reírse de ella o ultrajarla y nunca se muestra más feliz que cuando se burla de los ministros que gobiernan en su nombre. No olvidemos tampoco cómo Gulliver, al visitar la isla de Glubbdubdrib, cuyos habitantes tienen la facultad de evocar a los muertos, aprovecha la ocasión:

«Tuve el honor de celebrar una larga conversación con Brutus y me dijo que estaba constantemente en compañía de Junius, su antepasado, de Sócrates, de Epaminondas, de Catón el Joven y de Sir Thomas Moro; seis hombres a los que todos los siglos del mundo no pueden añadir un séptimo (...). Sobre todo contemplé con fervor a los aniquiladores de los tiranos y de los usurpadores y a los restauradores de la libertad en las naciones oprimidas y ultrajadas. Pero me es imposible expresar la satisfacción que experimenté ni hacer partícipe al lector de mi placer.»

Así pues, si, como vamos a ver, la utopía de Swift era una utopía conservadora, su conservadurismo no le hubiera permitido en la actualidad la entrada en el *Club Tory Carlton* así como no le permitió en vida obtener el título de obispo al que le daban derecho su talento y los servicios prestados. Hemos visto que atacaba al partido *Whig* como el partido de la guerra. En los *Viajes de Gulliver* el tema de la guerra vuelve una y otra vez. Gulliver ofrece al rey de Brobdingna el secreto de la pólvora de cañón y, al ser rechazada con horror su oferta, comenta irónicamente:

«¡Extraordinario efecto de la rigidez de sus principios y de sus cortas miras! ¡Que un príncipe, dotado de todas las cualidades que provocan la veneración, el amor y la estima, con tantos dones naturales, tan gran sabiduría y profunda ciencia, admirablemente dotado para el gobierno y casi adorado por sus súbditos sea capaz, por un ridículo escrúpulo que no seríamos capaces de comprender en Europa, de rechazar lo que le hubiera convertido en dueño absoluto de la vida, la libertad y los bienes de su pueblo!»

Pocos conservadores, es cierto, se han visto afectados por tales escrúpulos, así como tampoco por los que Gulliver confiesa al terminar su viaje, cuando piensa si debe anexionar las tierras que ha descubierto a la corona inglesa:

«A decir verdad había experimentado ciertos escrúpulos acerca de la justicia distributiva de que hacen gala los príncipes en tales ocasiones. Por ejemplo, una banda de piratas es arrastrada por la tempestad a un determinado lugar. Un grumete, desde su atalaya, anuncia tierra; desembarcan para robar y saquear; se encuentran con un pueblo inocente; son acogidos con toda amabilidad. Dan un nombre a este nuevo país; toman oficialmente posesión de él en nombre del rey; hacen un monumento con una madera podrida o con una piedra; asesinan a dos o tres docenas de indígenas; se llevan a una pareja a la fuerza como testimonio vivo de su descubrimiento; vuelven a su país y obtienen el perdón. Es así como nace un nuevo dominio adquirido por derecho divino. A la primera ocasión se envían barcos, los indígenas son perseguidos o aplastados, sus príncipes les torturan para que revelen dónde se encuentra el oro; se concede licencia total para todo tipo de actos obscenos o inhumanos; la tierra se baña con sangre indígena; y este monstruoso equipo de carniceros, utilizado para tan piadosa expedición, es lo que se llama una *colonia moderna* creada para convertir y civilizar a un pueblo idólatra y bárbaro.»

Swift tenía más de una razón para saber de qué hablaba puesto que, antes de escribir estas líneas, un cambio súbito de la política había hecho que tuviera que establecerse desde 1714 de forma permanente en Irlanda, la colonia más antigua y más explotada de la corona inglesa. Durante cierto tiempo se sintió derrotado, lo que de inglés había en él le impedía mezclarse. Pero Swift, con su odio apasionado a la opresión y la injusticia, y su deseo igualmente apasionado de elevarse por encima de las circunstancias, no pudo permanecer al margen durante mucho tiempo. Poco a poco se vio arrastrado a una lucha cuya suerte estaba contra él, una lucha que, en cierto sentido, estaba perdida de antemano, ya que se lanza a las batallas del futuro con las armas del pasado. La lucha terminó, para él, en la desesperación y la locura y, sin embargo, logró reavivar las cenizas del nacionalismo irlandés que se estaban apagando para convertirlo en una llama viva, y gracias a esta lucha, hoy poseemos, entre otros escritos, estas tres obras maestras: *The Drapier's A modest Proposal* y *Gulliver's travels.*

Los *Viajes de Gulliver* no son solamente la mejor obra de Swift, sino que constituyen el núcleo mismo de toda su obra, verdadero centro de la producción de sus años más fecundos. Empezadas en 1714 no se terminaron hasta poco antes de su

publicación en 1726 y es fácilmente demostrable que "Los viajes" constituyeron el objeto de sus preocupaciones durante todo este periodo.

Fueron constantemente reescritos y sufrieron tal cantidad de adiciones que constituyen un reflejo del origen y desarrollo de sus ideas, de sus pensamientos superficiales y profundos sobre el hombre y la sociedad.

Las aventuras de Robinson Crusoe y los *Viajes de Gulliver* son, por ende, las utopías de los dos escritores más importantes de la última fase de la Revolución inglesa, utopías gemelas y complementarias, cuyos autores, como sus héroes, son los representantes gemelos y complementarios de su época. Sus semejanzas y sus diferencias son igualmente significativas y la segunda parte de este capítulo empezará con un examen de ellas.

2. *El héroe burgués desembarca en Utopía*

Lo que primero nos sorprende son las semejanzas. Robinson y Gulliver pertenecen a un mundo nuevo, totalmente distinto del mundo descrito en las utopías anteriores. En primer lugar el elemento puramente novelesco ha aumentado enormemente. Para Moro, Bacon y Harrington, en distintos grados, la ficción constituía un simple marco, un procedimiento cuya única finalidad era la de presentar la utopía, en ningún momento concebido para aportar la adhesión de la imaginación. Es posible siempre anular el elemento novelesco y la utopía se mantiene. En el caso de Gulliver o Robinson es imposible aplicar este tratamiento. Swift y más aún Defoe escriben novelas "dispuestas para el consumo, jardines imaginarios repletos de sapos verdaderos". Pero existe una diferencia fundamental de puntos de vista, de temperamento y de estilo. Es quizás en el estilo donde la diferencia resulta más patente.

Por primera vez se trata de un estilo realmente burgués, que evita los excesos y aporta dividendos, lo cual es igualmente válido para el aristócrata frustrado, Swift, y para el burgués optimista, Defoe. El mismo Moro, el más vivo y más humano de los primeros utopistas, sólo descendía de lo general a lo particular por razones especiales y tratando de excusarse, como en el breve episodio del ataque de tos que deja en la ignorancia para siempre la revelación de la situación

exacta de la isla de Utopía. Pero para Swift y Defoe lo general no es más que una serie infinita de pequeños detalles y lo particular se ha hecho normal. A través de la acumulación de detalles precisos Defoe nos convence de que lo probable llega a ocurrir de verdad y Swift nos obliga a dejar a un lado nuestra incredulidad frente a acontecimientos perfectamente imposibles. Y sus jardines imaginarios no sólo encierran verdaderos sapos sino también personas reales en torno a las cuales gira toda la acción. El héroe individual, el burgués de tamaño natural que ha transformado a Inglaterra, desembarca ahora en Utopía. La diferencia puede apreciarse a la simple vista de los títulos de la obra. En vez de *Utopía u Oceana* lo que se nos ofrece es *Las extrañas y sorprendentes Aventuras de Robinson Crusoe, Marinero;* y *Viajes a varias regiones del universo por Lemuel Gulliver, primero médico, después capitán a bordo de varios navíos.* Lo importante no es solamente lo que Crusoe y Robinson ven, sino lo que hacen, y sus utopías se nos presentan no como algo abstracto sino fundamental a través de los ojos de estos viajeros; y por supuesto no se limitan a ser simples espectadores, son también actores y sus actos modifican las utopías que describen. Es significativo el hecho de que este proceso esté más claro en el caso de Crusoe que en el de Gulliver.

El contexto social de ambos héroes aparece definido desde el primer momento. Cada uno de ellos procede de una situación de clase media que el padre de Crusoe "había considerado a fuerza de experiencia que era la mejor situación posible en la sociedad, la que mejor se adaptaba a la felicidad del hombre, al abrigo de las miserias, de las dificultades, de los trabajos y sufrimientos de los obreros, y lejos del lujo, del orgullo, de la ambición y la envidia de las capas superiores de la humanidad". Ambos son hijos primogénitos. Nos encontramos, pues, ante el héroe burgués clásico que ha mantenido su vigencia hasta nuestros d.as; el joven de buena familia bien dotado, bien (aunque algunos dicen mal) preparado para entrar en la vida y que debe recorrer su camino en el mundo. Sus aventuras son la contrapartida de las del caballero errante de las novelas medievales, excepto en la medida en que son emprendidas no por ellas mismas, sino por el beneficio material que deben reportar. En vez de cabalgar por el Bosque Maldito hasta las Fuentes del Fin del Mundo, el héroe burqués navega prosaicamente al amparo de la brújula y las estrellas alrededor de un mundo que ya ha

sido explorado. Por fantásticas que puedan resultar la serie de aventuras de Gulliver empiezan tranquilamente en el puerto de Londres y resulta posible determinar exactamente la latitud y longitud de sus fantasías más extravagantes: *Los Viajes de Gulliver* es la primera utopía acompañada de mapas y si *Robinson Crusoe* carece de ellos es porque los lugares descritos son tan conocidos que resultan inútiles.

Hacia 1700 el mundo empezaba a ser correctamente conocido cartográficamente. Dejaba de constituir un objeto de asombro y se convertía en "un lugar en el que se podía ganar dinero" por parte de jóvenes capaces, avispados y de media condición. Gran Bretaña y Holanda, países de las primeras conquistas de la burguesía, iban en cabeza en la carrera de explotación del mundo. Era natural, por consiguiente, que los relatos de viajes gozaran de gran favor en ambos países, pero la forma del relato había cambiado mucho desde los tiempo de Hakluyt.[1] En este caso se ponía el acento en la guerra contra España, el saqueo de ciudades opulentas y la captura, tras múltiples peripecias, de galeones llenos de oro y plata. Al fin y al cabo a Hakluyt sólo una generación le separaba de las viejas novelas de caballería. Pero esta exuberancia arcaica había desaparecido junto con las demás exuberancias de la burguesía en su estadio de "caballero errante"; la preocupación del comercio, que siempre había estado latente, salía ahora a flote. Aparte de determinadas regiones remotas el mundo parecía bastante conocido y lo que Crusoe perseguía era sacar provecho de sus conocimientos.

Llegamos así a la primera y quizá más importante diferencia entre Defoe y Swift. Ambos toman por héroe al nuevo burgués que recorre en busca de beneficios las cuatro esquinas del mundo, pero mientras que Defoe se identifica plenamente con Robinson, Swift crea deliberadamente a Gulliver como una máscara bajo la cual su crítica pueda ser mejor aceptada, como había hecho poco antes con M. B., el Pañero de Dublín. Tras todas estas afinidades existe una profunda diferencia: Swift y Defoe contemplaban el mismo mundo, y cada uno a su manera lo veía con excepcional claridad, pero contemplaban con ojos diferentes y llegaban a conclusiones distintas. Defoe aceptaba y amaba su época, sus realizaciones y su orden; Swift lo rechazaba amargamente, con desprecio y

---

1. Hakluyt, Richard (1553-1616), geógrafo inglés y autor de relatos de viajes. *(N. del T.)*

horror. Así mientras que en *Robinson Crusoe* existe una unidad de tono y de intención que es casi ingenuidad, en Gulliver existe una fascinante contradicción entre la forma y el contenido, contradicción sin la cual nunca hubiera llegado a ser un clásico. Según observa el profesor H. Davis:

«Pueden considerarse *Los Viajes de Gulliver*, desde el punto de vista formal, como un producto puro del siglo XVIII, al mismo tiempo que constituye la más violenta sátira de sus esperanzas y de sus sueños y un rechazo de todo lo más estimado.»

Mientras que Crusoe, como Defoe, es el hombre de su siglo, el representante de la burguesía conquistadora, Gulliver es el hombre perdido y vencido. La ironía de su suerte sólo aparece subrayada por el aspecto vulgar que Swift ha elegido para él. Crusoe viaja porque nunca faltan mundos para conquistar. Gulliver va en busca de un substituto para el mundo perdido (y por supuesto totalmente imaginario) que la revolución burguesa ha destruido. Crusoe halla lo que busca porque sólo se trata de la réplica del mundo del que ha partido. Gulliver no podrá nunca encontrar su mundo perdido porque lleva con él a todas partes la esencia del mundo real del que es un representante involuntario. Nada hay en *Robinson Crusoe*, a no ser su ingenio, que advirtiera al lector que la obra no es lo que pretende ser, un libro de viajes de auténticas aventuras. El lector más estúpido (aquel anónimo obispo irlandés que según Swift afirmaba que "el libro estaba lleno de inverosimilitudes y que él no creía ni una palabra", tiene que tratarse necesariamente de una invención) no puede cometer semejante error con respecto a *Los Viajes de Gulliver*. Es cierto que ambos siguen las huellas de la novela de caballería, pero *Los Viajes de Gulliver* tienen un segundo antepasado —el cuento maravilloso— y combinan sátira, realismo, horror, espíritu y fantasía de una forma totalmente nueva. Este elemento de fantasía constituye en Swift y en muchos de sus predecesores una prueba más de su significado profundo del fracaso social y de la huida ante las realidades de un mundo victorioso.

Aquí, sin embargo, debemos establecer una distinción puesto que han existido dos épocas en que la fantasía tenía un carácter totalmente distinto. La fantasía de Rabelais o de Cyrano de Bergerac, dos obras que contienen elementos utópicos, y que Swift había leído y en las que se inspiró para *Los Viajes de Gulliver* (la Academia de Lagado y la Corte de

la Reina Whim, el gigantismo y la fantasía de la lógica invertida del *Viaje a la Luna* de Cyrano de Bergerac), esta fantasía es la de una clase ascendente, exuberante y consciente de su creciente poder y que utiliza esta arma para ridiculizar las imposturas y los absurdos de una sociedad decadente. Es el arma del nuevo Humanismo frente a la teoría y la práctica de la Edad Media. Durante este tiempo el arte feudal decadente permanece políticamente potente y una censura estricta obliga a sus críticos a adoptar un lenguaje esópico sin el que sus glosas no podrían entenderse. Por la misma razón la Francia del siglo XVIII, durante la etapa de maduración de la revolución burguesa, produjo una abundante cosecha de utopías en una época en que en Inglaterra esta forma había desaparecido casi totalmente. Aquí ya se había hecho la revolución burguesa y no se había planteado todavía el problema de su continuación. En Francia, Foigny y Diderot, Mably, Morelly y el mismo Voltaire hallaron en la utopía un modo admirable de atacar las instituciones establecidas, las creencias religiosas e incluso las prácticas sociales o sexuales de una forma que resultara comprensible para todos sin sufrir las represalias oficiales. Lo mismo ocurre en el caso de Swift, que nunca hubiera podido decir las mismas cosas de forma directa y que, incluso así, estaba vivamente preocupado por su propia libertad y la seguridad de su impresor. También Cervantes había utilizado la fantasía para ridiculizar el orden antiguo, pero de una forma totalmente diferente. España, a principios del siglo XVII, era un país en el que la burguesía no había alcanzado el poder, un país que entraba en un período de decadencia. España se había convertido en el centro de la reacción política y religiosa de Europa; y el orden nuevo y el orden antiguo se hallaban mezclados en la degradación. De forma que Cervantes, cuando critica el orden antiguo en la persona de Don Quijote, se ve obligado a criticarlo sin bases sólidas en que apoyarse. Critica no basándose en una clase ascendente, progresista, sino inspirándose en una especie de idealismo subjetivo que en ocasiones se parece extraordinariamente al de Swift. Y, criticando el pasado, halla el presente y el futuro igualmente detestables mientras que, empujado a la desesperación, busca también él refugio en la ilusión, la magia y la fantasía. Don Quijote es un héroe verdadero, pero un héroe vencido cuya tragedia reside en el hecho de que su fracaso es absurdo. En definitiva, tanto en su grandeza como en la tragedia de su fracaso, Cervantes y

Swift, Don Quijote y Gulliver, me parecen tener más en común de lo que suele señalarse.

Ir de Cervantes y Rabelais a los predecesores ingleses inmediatos de los *Viajes de Gulliver* es ir de lo grandioso a lo insignificante. Y sin embargo algunos de ellos son interesantes en la medida en que nos muestran la trastienda de que procede la obra de Swift. La más ingenua de todas estas obras es, quizá, la *Descripción de un Nuevo Mundo, llamado el Mundo Ardiente,* por la Duquesa de Newcastle, Margaret Cavendish, esposa de un general realista caído en Marston Moor. Publicada en 1668 la obra fue probablemente escrita antes, en la época en que ella y su marido compartían el exilio de Carlos II. Se trata de una utopía francamente reaccionaria, monárquica y anticientífica pero, como su autor, tan infantil y, de vez en cuando, con detalles de una penetración tan asombrosa que es imposible juzgarla con demasiada severidad.

El Mundo Ardiente, nos dice la obra, está unido a nuestro mundo a través del Polo Norte. Ha sido explorado por una duquesa, con lo que se trata de la primera utopía escrita por una mujer y cuya heroína es también femenina. Por razones que no están del todo claras llega inmediatamente a Emperatriz. Pregunta a los habitantes de su reino:

«¿Por qué hay tan pocas leyes? A lo cual respondieron que un gran número de leyes engendra un gran número de partidos, que a su vez suscitan facciones, lo que conduce a la guerra abierta. A continuación preguntó por qué situaban la Monarquía por encima de cualquier otra forma de gobierno, a lo que respondieron que era natural que un cuerpo sólo tuviera una cabeza e igualmente natural para un cuerpo político tener un sólo jefe, y que una república que tuviera varios jefes sería un monstruo de varias cabezas. Además, seguían, la Monarquía es una forma divina de gobierno y armoniza perfectamente con nuestra religión.»

Esta utopía está llena de varias razas de hombres con forma animal que ejercen oficios y profesiones de acuerdo con su naturaleza. La Emperatriz, no sin cierta malicia, a nuestro entender, las reúne en sociedades apropiadas:

«Los hombres-osos debían ser sus filósofos experimentales, los hombres-pájaros sus astronautas, los hombres-moscas, hombres-gusanos y hombres-peces sus filósofos de la naturaleza, los hombres-monos sus químicos, los sátiros sus físicos galenos, los hombres-ranas sus políticos, los hombres-arañas y los hombres-piojos sus matemáticos, los hombres-mirlos, loros y papagayos sus oradores y sus lógicos, los gigantes sus arquitectos, etc...»

Aquí precisamente, a causa de su total simplicidad, el papel de la fantasía como compensación del fracaso es evidente. Margaret Cavendish, exiliada y consumida por el orgullo de su familia y de la de su marido, su fortuna desaparecida, despreciando la República victoriosa, ridiculizada por los cortesanos fanfarrones y arruinados que rodean a Carlos II en el exilio como sabionda excéntrica y amargada, se corona a sí misma con el título de emperatriz de un país de Cucaña, se adorna con una magnífica corona de diamantes, se burla o exilia a todos aquellos a los que odia o no puede comprender. ¡Se trata, por otra parte, de lo mismo que hace, aunque con la gracia que le da el ingenio, Jonathan Swift! Hemos de mencionar otras dos utopías. De una de ellas, la *Historia de los Sevaritas*, ya hemos dicho unas palabras en el capítulo anterior. Basta con añadir que la fusión entre realismo y fantasía, entre relato de viajes y cuento fantástico, que tan notable resulta en *Los Viajes de Gulliver*, se anuncia ya aquí.

Lo mismo podría decirse de una obra anterior, *El hombre en la Luna, o discurso sobre un viaje a este planeta de Domingo Gonsales*, escrito por el Obispo Francisco Godwin y publicada en 1638.[1] En vida de Swift fue reeditada y todavía podemos leerla en la actualidad camuflada bajo la forma de un panfleto titulado *A view of St. Helena* en *Harleian Miscellany*. Hallamos en esta obra no sólo la misma fusión de elementos diversos a la que acabamos de referirnos, sino también un cierto número de semejanzas específicas que parecen indicar que Swift conocía muy bien la obra de Godwin. En ambas se insiste paralelamente sobre la talla y las dimensiones. Gonsales es un enano y casi todos los habitantes de la Luna son gigantes que desprecian a aquella minoría desmedrada y efímera:

«Los consideran viles criaturas indignas, apenas un grado por encima de las bestias brutas, y los utilizan para menesteres bajos y serviles, calificándolos de bastardos, contrahechos o hijos de brujas.»

---

1. Anthony Wood escribe a propósito de esta obra en *Athenae Oxonienses*, 1691: "El libro... fue en un principio considerado como algo tan necio como la opinión de Copérnico o las extrañas historias referidas a las Antípodas cuando se empezó a hablar de esto. Sin embargo más tarde, gracias a curiosas investigaciones, hombres de sólida inteligencia han descubierto que podían sacar de la obra conocimientos importantes y beneficiosos para la posteridad. Entre éstos el doctor Wilkins, antiguo obispo de Chester que, a partir de las sugerencias contenidas en este libro, compuso un sabio tratado que tituló: "Descubrimiento de un nuevo mundo en la Luna."

En general la semejanza con el punto de vista clásico y heroico de Swift es extraordinaria. No existen leyes, ni robos, porque no hay pobres, ni enfermedades, ni miedo a la muerte. Veremos como esta atmósfera se parece a la de los Houyhnhnms. Un rasgo del ingenioso procedimento mecánico gracias al cual Gonsales es trasladado a la Luna anuncia una utopía posterior, *Peter Wilkins*, de Paltock.

3. *Las etapas de Gulliver*

Si los *Viajes de Gulliver* suponen un árbol genealógico largo y complejo, *Robinson Crusoe*, considerada como utopía, no tiene nada de esto. Las utopías anteriores habían sido, de una forma u otra, descripciones de una comunidad. Algo de la unidad social y de la estabilidad que la sociedad feudal heredara de la sociedad tribial sigue considerándose como una adquisición y el individuo, aunque a menudo frustrado, sigue siendo la parte de un gran todo. Robinson Crusoe es el burgués perfecto, el hombre completamente solo, su utopía es la de una colonia de un solo hombre donde el individuo lo debe todo a su propio esfuerzo y nadie le ayuda ni le molesta. Es típicamente burgués el atribuir falazmente el origen de su fortuna al propio trabajo. La ilusión de independencia ha sido siempre una ilusión mimada. En una sociedad cuya primera ley es la competencia, la independencia llevada hasta el absurdo lógico de la soledad significa, ante todo, la supresión de las competencias y sólo en segundo lugar la falta de mano de obra. Este es el fundamento del sueño universal de la isla desierta, en el que el héroe bien está solo o bien es el rey de la isla. Robinson Crusoe, es cierto, se lamenta de la falta de compañía en su isla, pero en realidad está muy contento de su suerte y halla numerosas compensaciones. Cuando se presentan otros habitantes se cuida muy bien de convertirlos bien en criados, bien en arrendatarios. Cuando tiene lo suficiente llega al feliz estadio final en que el propietario Crusoe puede abandonar su propiedad; y dejando el trabajo de producción propiamente dicho puede embolsarle los alquileres y retirarse a cierta distancia. La utopía burguesa, en definitiva, consiste en el establecimiento de una colonia por un libre representante de la clase burguesa.

Y no es que este hombre carezca de cualidades admirables. Crusoe, como Defoe, es de acuerdo con las normas del

siglo XVIII, humano e incluso generoso. Carece de rígidos prejuicios religiosos o raciales y en cada momento se preocupa porque sus actos armonicen con los más estrictos principios morales. Así tiene en su interior una larga discusión acerca de la legitimidad de acabar con los caníbales, y no se decide a ello hasta que no encuentra buenas razones morales. En la *Segunda Parte* de sus aventuras se apiada sinceramente de la suerte de un poblado indígena de Madagascar destruido por sus compañeros de barco, aunque al final termina convenciéndose de que existía una justificación para ello. Pero a fin de cuentas, y esto muestra de nuevo el verdadero burgués que hay en Robinson, termina siempre convenciéndose de que lo que es beneficioso es justo, del mismo modo que Defoe estaba seguro de que, por dudosos que algunos de sus actos pudieran parecer, se inspiraban siempre en "verdaderos principios revolucionarios".

Es pues, a mi entender, la unidad y sencillez de *Robinson Crusoe*, la unidad y sencillez de la vida tal como se presenta a una clase, ante la que el futuro parece abrirse en una eternidad de éxitos y para la que las puertas del Paraíso parecen estar poco más lejos que Cathay, lo que determina una diferencia tan absoluta con *Los Viajes de Gulliver*. Y parece, por lo tanto, bastante natural que la primera obra fuera escrita de un tirón, como el testamento de una vida locamente activa, mientras que, como ya hemos dicho, *Los Viajes de Gulliver* hayan sido el resultado de los doce años más fecundos de Swift, constantemente revisados, aumentados, y reflejando a la vez el desarrollo y las contradicciones de su pensamiento durante estos años. Debemos ahora centrarnos en determinados detalles de la cronología de su composición y en los cambio que en ella tuvieron lugar.

Tal como se nos presenta la obra no es ni un solo libro ni una sola utopía. Es una serie de pequeños libros unidos por el hilo de un personaje central común y una serie de utopías, unas positivas, las otras negativas. Es decir, la crítica social se revela unas veces bajo la forma de descripción de una república que Swift pone como ejemplo a sus conciudadanos y otras bajo la forma de un país cuyos vicios y locuras no son más que la carga satírica de instituciones familiares. Incluso hay pasajes en que estos dos elementos aparecen juntos y en este aspecto Swift parece haber servido de ejemplo a Butler, autor de *Erewhon.*

Hacia 1714 Swift se unió a sus amigos Arbuthnot, Pope, Gay y Parnell para componer una sátira titulada *Las Memorias de Martin Scriblerus*. Parece ser que Swift contribuyó a la obra con el relato de un viaje al país de los pigmeos que constituye el origen de la primera parte del Libro I de Gulliver, y con la sátira de los inventores, que más tarde, desarrollada, constituyó una gran parte del Libro III. Después ocurrió la muerte de la reina Ana y la retirada de Swift a Dublín. Durante varios años se vio reducido al silencio por este motivo y durante estos años de reflexión su inteligencia maduró y tomó un nuevo derrotero. Su odio a la injusticia y la opresión se intensificó ante el ejemplo flagrante que ofrecía Irlanda.

En 1719 Defoe había obtenido un gran éxito popular con *Robinson Crusoe*. Swift no estimaba demasiado a Defoe. Era un *whigt*, un comerciante servil y un vulgar ignorante cuyos escritos no eran dignos de la atención de los espíritus ilustrados que acudían a las tertulias literarias. Defoe hubiera podido contestarle con las mismas palabras que Swift escribió a propósito de él:

«En cuanto a sus obras en verso y en prosa no pretendo juzgarlas; tampoco puedo decir lo que los críticos piensan de ellas; lo único que sé es que todo el mundo las compra».

Y nosotros no tenemos por qué entrometernos en una hostilidad que era quizá inevitable entre estas dos personalidades. Lo que parece claro, sin embargo, es que el éxito del relato de un viaje imaginario de Defoe hizo que Swift volviera a acordarse de aquel manuscrito que casi hab'a olvidado y en el que había empezado a cultivar este género con finalidad tan distinta. En cualquier caso, hacia 1720 se encuentra de nuevo trabajando en lo que ahora se ha convertido en las aventuras de Gulliver en Lilliput.

Pero mientras que los primeros capítulos habían sido una ligera sátira acerca de la pequeñez del hombre y la vanidad de sus ilusiones de grandeza ahora podemos advertir una nota nueva y amarga. El mismo Gulliver, que al comienzo del libro parecía ser el portador de las opiniones de Swift, se ha convertido en Bolingbroke y su desgracia y su exilio constituyen un relato en clave de la caída de Bolingbroke. Más tarde se realizan otras adiciones: aparece Walpole con el nombre de Flimnap y hay alusiones a acontecimientos tan tardíos como la restauración de la Orden del Baño (1725) y

el confinamiento de nuevo en Walpole de la orden de la Jarretera (mayo 1726). Es evidente que hasta la fecha de su publicación en 1726 Swift volvía constantemente a su manuscrito y añadía algún nuevo retoque según se le iba ocurriendo.

Esto produce todo tipo de contradicciones y de incongruencias. Una de ellas es el capítulo VI del libro de Lilliput. El carácter general del libro es claro: se trata de una utopía negativa, el comentario irónico de Swift sobre la pequeñez humana, el absurdo de las pretensiones políticas, de las disensiones y de los honores. Swift domina la escena inglesa y Lilliput es lo que ve. Pero en el capítulo VI, escrito evidentemente más tarde que el resto del libro, se abandona el procedimiento del ojo gigante para entregarse a una serie de páginas escritas en un tono directamente utópico, a la manera clásica de Moro.

Swift describe ciertas leyes y costumbres "que yo me dedicaría a juzgar si no se alejaran tanto de las de mi querida patria". En Lilliput no se fomentan las delaciones, el fraude está más severamente castigado que el robo, y se recompensan las virtudes morales mientras que toda actitud antimoral es castigada. Nadie piensa que la marcha de los asuntos públicos sea un misterio y, por consiguiente, se considera que cualquier persona honrada medianamente capacitada es capaz de ocuparse de ellos. Todo esto se armoniza perfectamente con el tipo especial de conservadurismo de Swift y su informe de la educación en Lilliput es todavía más característico. Es sobre todo de los padres "de los que hay que defenderse en la educación de los niños" y éstos son tomados a su cargo por el Estado desde su más pequeña infancia. La educación que reciben está totalmente condicionada no por las dotes naturales del niño sino por la condición social de los padres. Existe un sistema para los hijos de los nobles, otro para los de la burguesía, etc...

«En las escuelas comerciales los niños empiezan a estudiar a la edad de once años, mientras que en las otras los ejercicios siguen hasta los quince años, lo que corresponde a veintiuno entre nosotros... Los hijos de obreros y de campesinos se quedan en casa: su oficio es arar y cultivar la tierra, su educación carece de importancia para el público.»

Es aquí donde aparece claramente el aspecto reaccionario de la filosofía de Swift. Acepta la concepción feudal de las diferentes condiciones adoptándola como base de una utopía estática en la que puede mantenerse una perenne edad de oro

gracias a una división rígida de la sociedad en clases que son, de hecho, casi castas, cada una de las cuales posee sus propios deberes y cuyos límites son imposibles de franquear. Esta estructura rígida es inherente a todas las utopías primitivas, que sus autores concebían como otras tantas obras de arte completas, terminadas, perfectas, inmutables. La sociedad humana, como el universo, era algo deliberadamente creado y no algo que evolucionaba dialécticamente de acuerdo con el desarrollo de sus contradicciones, y lo que buscaban, tanto Swift como Moro, era el modelo ideal. Es este contraste entre esta perfección ideal y el mundo tan claramente imperfecto, junto con la imposibilidad de hallar un modo de colmar el abismo que separaba a ambos, lo que les lleva a desconfiar de la humanidad.

Sin embargo, en este estadio precoz, Swift se interesa por el problema de las dimensiones del hombre y vuelve a él en su segundo libro, escrito aparentemente poco después de haber vuelto a trabajar en los *Viajes de Gulliver* y, a juzgar por las pruebas internas, escrito de una sola vez. Hallamos a Gulliver de visita en Brobdingnag, cuyos habitantes son gigantes: se trata de la misma situación que en Lilliput, pero invertida. Brodbdingnag es una simple utopía de la abundancia y no una república ideal, como demuestra el horrible episodio de los mendigos. No carece de una cierta grosería y de algunas imperfecciones, aunque dotada de cualidades que Swift deseaba ardientemente. Las diferencias de condición social están claramente marcadas; se trata de un país de simples y prósperos trabajadores y rudos campesinos cuyas necesidades son ampliamente satisfechas por comerciantes y artesanos indígenas. La nación armada convierte a todo ejército en mercenario, hace superflua toda policía y el aparato de gobierno aparece reducido al mínimo. Ninguna ley debe superar en número de palabras al número de letras de su alfabeto. Una característica mínima pero particularmente grata para Swift era la ausencia total de puertos de mar y por tanto la ausencia de comercio con el extranjero.

El gigantismo de los habitantes de Brobdingnag va acompañado de grandes virtudes heroicas, de tal forma que cuando su rey expresa su opinión (o la de Swift) sobre Europa, lo hace en términos de dimensiones físicas:

«Mi conclusión es que el conjunto de vuestros compatriotas es la especie de lombriz más odiosa a la que la naturaleza haya permitido nunca deslizarse por la superficie de la tierra.»

La filosofía de Swift en estos dos primeros libros era que el hombre sería aceptable en último extremo si fuera grande física, mental y moralmente y que la vuelta a una vida sencilla y primitiva serviría para restaurar el reino de la felicidad.

Pero se observa ya una gran diferencia. La mayor parte del Libro I había sido escrita en Inglaterra y describía el escenario de la política inglesa. En 1720 Swift vive ya desde hace seis años en Irlanda y para seguir con los viajes de Gulliver es Irlanda la que proporciona el cuadro de fondo, una Irlanda devastada por dos siglos de guerra y de mala administración. Su pueblo estaba trágicamente dividido en dos naciones: las clases superiores y medias, angloirlandesas, a las que Swift pertenecía, y los "viejos irlandeses", los campesinos, degradados hasta un punto que resulta incomprensible por sus sufrimientos. Irlanda por aquel entonces era una provincia conquistada más próxima que nunca a la fase de una pérdida total y definitiva del sentimiento nacional. Así, cuando Swift describe la prosperidad agrícola de Barbdingnag lo hace como contraste con el hambriento campesinado irlandés que le rodea.

En 1720 publica Swift el primero de su serie de panfletos irlandeses, incitando al pueblo a revalorizar los recursos del país y, como los habitantes de Brobdingnag, a no importar nada de fuera, sobre todo de Inglaterra. Esto fue seguido en 1724 de las famosas *Cartas de un pañero,* que convirtieron a Swift en un personaje nacional e hicieron fracasar el proyecto del medio penique de Wood.[1]

Pero, incluso después de esta victoria, Swift parece sufrir una depresión todavía más profunda. Era capaz de conseguir un éxito limitado, como éste, pero no podía llegar al centro del problema de la pobreza irlandesa y de la miseria de las masas campesinas. Así en 1725 escribe en su *Modest Proposal*:

«Que nos hablen de otros procedimientos; de tasar nuestras propiedades ausentes a cinco chelines la libra; no comprar traje ni mueble que no sea de nuestra cosecha o de nuestras fábricas; ...aprender a querer a nuestro país, lo cual nos hace más falta que a los lapones o a los mismos tupinambos; ...tener un poco más de cuidado para no vender nuestro país y nuestra conciencia por nada; enseñar a los propietarios

1. El medio penique era una nueva moneda de cobre que un inglés había obtenido el privilegio de acuñar, pero cuyo peso no correspondía a su valor ficticio. *(N. del T.)*

a mostrar por lo menos un mínimo de misericordia hacia sus arrendados. En fin, introducir un poco de honradez y de ingenio en el espíritu de nuestros comerciantes... Pero, en lo que a mí respecta, cansado de ver los futiles y ociosos espectáculos que se vienen ofreciendo desde hace montones de años, no tenía ninguna esperanza en el éxito, cuando di por casualidad con esta proposición (que los hijos de los pobres sean engordados y vendidos para ser servidos en las mesas de los ricos) que, además de ser totalmente original, tiene algo de sólido y real, no entraña ningún gasto y exige muy pocos cuidados, está dentro de nuestras posibilidades y no nos expone en absoluto a ultrajar a Inglaterra».

Los procedimientos eran vanos, futiles e ilusos porque no existía ninguna clase en Irlanda por esta época que quisiera y pudiera actuar eficazmente. El mismo Swift envejecía y padecía crisis de enfermedad. Cuando miraba a su alrededor la desesperación llegaba a convertirse en locura y precisamente en este estado de ánimo escribió las últimas partes de los *Viajes de Gulliver.*

El tercer libro es el más confuso y el más contradictorio a causa del abismo que se abre entre sus distintos elementos. El fragmento que trata de los inventos científicos fue escrito en casi su totalidad en 1714, aunque una carta de Arbuthnot de 1725 nos muestra que entonces todavía efectuaba alguna adición. La sátira de los inventores constituye en parte un ataque a Newton y a la ciencia contemporánea, ataque que no fue demasiado fructífero ya que Swift no llegó nunca a comprender lo que se proponía satirizar. Su actitud se pone de manifiesto en esta observación sobre los habitantes de Bobdningnag:

«Los conocimientos de este pueblo son muy limitados pero debemos reconocer que sobresale en moral, en historia, poesía y matemáticas. Estas últimas sólo son prácticas y sirven para perfeccionar la agricultura y todas las artes mecánicas de forma que entre nosotros serían muy poco estimadas.»

Swift no comprendía la importancia que podían tener los progresos científicos de su época sobre los métodos de producción, aunque quizá de llegar a tener conciencia de ello no los hubiera apreciado más por esto.

Después de la sátira de los inventores científicos viene la sátira de los inventores políticos, que hacen de los engranajes del gobierno un misterio sagrado para confundir y robar al pueblo humilde, y creo que un análisis detallado de este texto nos llevaría a la conclusión de que se trata de una

adición posterior, resultado de las experiencias irlandesas del autor. El relato de la forma en que la agricultura de Balnibarbi ha sido deliberadamente arruinada por la rapacidad y locura de sus propietarios está íntimamente ligado a todo lo que Swift escribía a propósito de los propietarios agrícolas irlandeses en sus panfletos de esta misma época. Y toda la estructura de la isla flotante Laputa y sus relaciones con el continente que tiene debajo es una sátira directa de Inglaterra e Irlanda con numerosas referencias a su lucha contra el medio penique de Wood, algunas de las cuales fue añadiendo hasta 1725. Laputa está habitada por una clase dominante totalmente ociosa y parasitaria, aislada de las realidades de la vida ya dedicada únicamente a embolsarse el tributo de un territorio al que tiene totalmente sometido. El Libro III es fundamentalmente una utopía negativa dirigida contra el sistema de explotación colonial que actúa bajo una máscara de falsa razón, de falsa conciencia y de falsa ilustración. A continuación viene el espantoso episodio de los Struldbrugs, esos individuos condenados a vivir eternamente después de haber perdido todas las facultades que hacen la vida soportable. Swift había sentido siempre el horror de una suerte de este tipo y este capítulo que, como sugiere el Profesor Davies, puede haber sido el último escrito, parece adelantarse a lo que el destino le va a deparar a él. Sin embargo, lo verdaderamente notable en Swift es la forma en que su horror y su desesperación crecientes profundizan en él la percepción y agudizan la crítica.

Esto es evidente sobre todo en el Libro IV, en el que Gulliver visita el país de los Houyhnhnms, los caballos pensantes. En los libros anteriores Swift había satirizado abusos particulares y prejuicios. Ahora ataca la estructura misma de la sociedad europea y la describe con una claridad que sólo Moro y Winstanley, entre sus antecesores, habían logrado:

«Tuve las mayores dificultades del mundo para ofrecerle una idea del valor del dinero y de los metales; y que un Yahoo que los poseía en gran cantidad podía procurarse todo lo que quería: los más hermosos trajes, las más suntuosas casas, los más ricos dominios, y que podía hacerse servir los platos y las bebidas más costosas así como elegir entre las más hermosas mujeres. El dinero sólo, le decía, permite disfrutar de todos estos placeres. Nuestros Yahoos piensan que nunca tienen bastante, ya sea para gastarlo o para economizarlo, ya que están sometidos simultáneamente a dos vicios contrarios: la prodigalidad y la avaricia. El rico explota el trabajo del pobre y hay mil

pobres para un rico. La masa de nuestro pueblo vive en la miseria trabajando todo el día para un reducido salario y para permitir que unos cuantos vivan en la opulencia. Me extendí sobre este tema y sobre otros muchos detalles del mismo tipo, pero Su Excelencia no veía muy claro todo esto; ya que partía del principio de que todos los animales y sobre todo los animales superiores tenían igual derecho a repartirse los bienes de la tierra.»

Este derecho era "el derecho de nacimiento" por el que dos generaciones antes habían luchado los Niveladores y son sin duda pasajes como éste y otros del mismo tipo sobre las leyes, el gobierno, el comercio y la guerra, los que dos generaciones más tarde aprobaría Godwin.

Nos hallamos, no hay duda, ante algo más que una utopía negativa. El Libro IV, como el Libro II, es una utopía positiva, quizá la más extraña que se haya concebido nunca y que marca un nuevo derrotero en el pensamiento de Swift. Hasta este momento había subrayado la pequeñez del hombre, pensando que todo se arreglaría si el hombre pudiera alcanzar la estatura de la que era capaz, pues ¿acaso no había sido creado el hombre a imagen de Dios? En el Libro IV todo esto se pone en tela de juicio. Sugiere que el hombre está ya corrompido sin posibilidad de redención y que nada puede salvarse si no es con una nueva especie, nacida sin pecado original y que no necesite por lo tanto esta salvación tan improbable. Por esto construye una utopía moral de caballos pensantes, que viven en una sociedad de una sencillez arcádica dirigida por una parte hacia la edad de oro del comunismo tribal primitivo y el ascetismo de la *Utopía* de Moro en que la felicidad se consigue a través de la eliminación de las necesidades, y, por otra parte, hacia el mito, tan próximo, del "buen salvaje" de Diderot, Rousseau y los filósofos precursores de la revolución francesa.

Swift, de hecho, va mucho más allá que una simple vuelta al buen salvaje. Piensa en un mundo biológicamente más especializado. El caballo es más noble que el hombre porque es menos complejo. Tiene menos necesidades y alcanza una superestructura moral y filosófica extraordinariamente avanzada sobre una base económica que es más o menos la de la edad neolítica. El Estado apenas si existe, los vestidos y los metales son desconocidos, la cédula social es la familia patriarcal. Los Houynhnhms no presentan ninguno de los refinamientos y vicios de una civilización que Swift ha aprendido a detestar.

Desde otros puntos de vista es difícil compararlos a los salvajes felices, sin complejos y afectuosos de Diderot, por ejemplo, en el *Supplément au Voyage de Bougainville.* Y al abandonar los vicios y las locuras humanas han perdido también el calor y las pasiones humanas. El bien carece de sentido para seres incapaces de mal. Se casan, tienen hijos, se educan y regulan sus relaciones sociales con la más fría razón. Es un mundo que puede admirarse a distancia pero en el que sólo a Swift le hubiera gustado vivir.

Para marcar el contraste con este régimen ecuestre fr'amente perfecto, los hombres están representados por los Yahoos, más odiosos y desagradables que cualquier otra especie animal porque son superiores a ellos por su astucia y poseen, sin la razón humana, todos los vicios de la humanidad. Hasta cierto punto los Yahoos representan a los hombres tal como Swift los veía en aquellos momentos de profuda desesperación. Sin embargo, como Sir Charles Firth ha señalado en su brillante ensayo *El significado político de los Viajes de Gulliver,* esto es sólo un lado de la medalla. No debemos olvidar que Swift escribía en una Irlanda devastada y ya hemos visto cómo el carácter específico de su desesperación nacía de la contradicción total entre su concepción de la justicia social y las fuerzas sociales reales. Además desesperaba de toda posibilidad de mejorar la suerte del campesino, de remediar:

«Los millones de opresiones que la asedian, la tiranía de sus propietarios agrícolas, el celo ridículo de sus sacerdotes y la miseria general de toda la nación.»

Swift tem'a que "estos millones de opresiones" no terminarían convirtiendo Irlanda en un país de Yahoos. Según Firth:

«*Los pobres irlandeses incultos,* que formaban *la parte más pobre de nuestros conciudadanos* estaban no sólo en una situación semejante a la de los Yahoos, sino que existia también una cierta semejanza de naturaleza. Si no se hacía nada para detener el proceso de degeneración se convertirían en brutos totales, como los Yahoos eran ya. Eran, por así decirlo, Yahoos en potencia.»

Los yahoos, pues, no eran tanto un retrato del hombre como una advertencia que Swift hacía a los hombres. Seguía con su ataque al colonialismo empezado en el libro III mostrando lo que él consideraba la consecuencia inevitable de la

colonización. Lo que no era capaz de ver, a causa de su origen social, es que estos mismos campesinos empezaban ya su larga y dura lucha agraria que, junto con la lucha por la independencia nacional que Swift había ayudado a poner en marcha, les permitiría salvarse personalmente de su degradación. La *Modest Proposal* no constituía, pues, la última palabra de la historia en la cuestión irlandesa.

La misantropía de Swift se ha hecho casi proverbial y tiene su origen fundamental en los yahoos y la *Modest Proposal.* Sin embargo esta opinión sólo puede provenir de una lectura superficial. Su amargura no proviene de su desprecio de la dignidad humana o del valor de la felicidad humana, sino del hecho de que las esperanzas que él pone en el hombre se ven continuamente refutadas por todo lo que le rodea. La victoria de la burguesía sobre el orden feudal había sido, justo es reconocerlo, un progreso social. Swift, vuelto hacia un pasado idealizado y hacia una sociedad futura totalmente justa que muy pocos a su alrededor soñaban, sólo veía lo que iba a costar. Defoe sólo veía el progreso social, sin observar casi los sufrimientos que le acompañarían. Juntos, en sus dos utopías complementarias, describen el esplendor y las miserias de su siglo. La benevolencia de Defoe es la del vencedor que puede permitirse mostrarse magnánimo. La misantropía de Swift es la de un representante de la clase vencida y, sin embargo, cuando ataca los valores burgueses en nombre del pasado, el hecho mismo de que los ataque honrada y valientemente trasciende su acción y los proyecta hacia el futuro. Este es el motivo de que honremos a Swift mientras que sólo respetamos a Defoe.

4. *Berington y Paltock*

Por razones que ya hemos expresado la literatura utópica alcanza su nivel más bajo, en Inglaterra, en el siglo XVIII, y los sucesores de *Robinson Crusoe* y de los *Viajes de Gulliver* no exigen un estudio detallado. Existen, sin embargo, dos obras que merecen ser mencionadas: *Las Memorias del Señor Gaudentio de Lucca,* de Simon Berington, y *La Vida y Aventuras de Peter Wilkins,* de Robert Paltock.

La primera obra, más bien académica, atribuida en un primer momento, sin grandes razones, al Obispo Berkeley, se publicó en 1738. Pretende:

«Basarse en su confesión y su examen por los Padres de la Inquisición de Bolonia, en Italia. Conteniendo el descubrimiento de una región desconocida en medio de los vastos desiertos africanos, tan antigua, poblada y civilizada como China.»

Se trata, quizá, del reflejo de los primeros rumores referidos a una civilización indígena avanzada en la región del Alto Níger y, en la medida en que el relato de viajes juega en ella un papel importante, podemos considerar esta obra dentro de la tradición de *Robinson Crusoe*. Por su contenido es evidente que el autor ha estudiado detenidamente la obra de los escritores utópicos anteriores, sobre todo de Moro y Campanella.

Los Mezzorrarienses, pues este es el nombre del pueblo en cuestión, fueron expulsados de Egipto por una invasión bárbara y, después de atravesar el Sahara, se instalaron en una región desconocida de gran fertilidad. Se insiste mucho en este punto que ha de suministrar la base del orden social en el que elementos del comunismo antiguo y moderno aparecen curiosamente mezclados. Por una parte su sociedad es simple y tribial, por otra, es evidente que gracias a sus grandes recursos naturales su comunismo se basa en la abundancia más que en la austeridad. Es el rasgo más original de esta utopía, aunque lleve inevitablemente a determinadas contradicciones. Berington defiende su sistema exactamente al estilo de Moro:

«Puesto que cada individuo se entrega al bien común más que al suyo propio, cabe preguntarse si esto no frena la industria privada al carecer de ese estímulo que es el interés particular, para amontonar riquezas y aumentar el propio patrimonio, como ocurre en las demás naciones. Yo llegué a comprenderlo cuando se me explicó su forma de gobierno; y, por el contrario, no existe quizá raza más industriosa en la tierra».

El único rasgo verdaderamente característico del siglo XVIII es la religión. Sos aparentemente deístas, tolerantes, benévolos y totalmente racionalistas.

«Todo lo que hacen nos parece paradójico ya que son el pueblo más libre y más estricto del mundo. La nación en su totalidad... se parece más bien a un Colegio regular universal o a una Comunidad *(no debemos olvidar que se supone que el narrador es un católico italiano)*.

Este espíritu de tolerancia produce un momento de humor bastante negro cuando el señor Gaudentio es interrogado por la Inquisición. Revela que los Mezzorarrienses:

«me confesaron cuando llegué a conocerlos mejor que ya me habría dado cuenta de que no cometían la crueldad de condenar a muerte a personas que no tenían sus mismas opiniones».

El Inquisidor responde con acritud:

«Espero que vos no estiméis la ilegitimidad de perseguir y condenar a muerte a los heréticos obstinados que quieren destruir la religión de nuestros antepasados y arrastrar a los demás a la condenación».

Las Aventuras de Peter Wilkins, que descubre una nación de indios voladores en los mares del Sur, tiene algunos de los rasgos fantásticos de los *Viajes de Gulliver*, pero a un nivel mucho menos elevado, aunque su personaje principal se acerca más bien a Robinson Crusoe. Este personaje híbrido, de evolución equivocadamente mecánica, no llega ni al tobillo de sus predecesores. Peter Wilkins, sin embargo, como Robinson Crusoe, es la encarnación perfecta del héroe burgués en una fase posterior. Escrita en 1751, en una época en que ya se anunciaba la Revolución industrial, la obra muestra un mayor interés por los detalles de las técnicas de producción que todas las novelas utópicas anteriores.

Tras una serie de aventuras al estilo de Robinson Crusoe, entre ellas una evasión de Africa y una estancia en una isla desierta, Peter Wilkins llega a donde viven los indios voladores. Tienen una cultura de edad de piedra, no conocen el alfabeto, el metal, ni la medida del tiempo y, sin embargo, lo que constituye una notable contradicción, su sociedad es feudal y su arquitectura grandiosa. Wilkins les impresiona en seguida por su "saber superior" y su habilidad, aunque esto no quiera decir que posea en realidad tales cualidades; es, en efecto, un joven especialmente estúpido cuyo talento principal parece ser la capacidad de fundar una gran familia en un tiempo record. Su superioridad, que no es más que la del burgués en una sociedad feudal, sirve para compensar su incapacidad para volar.

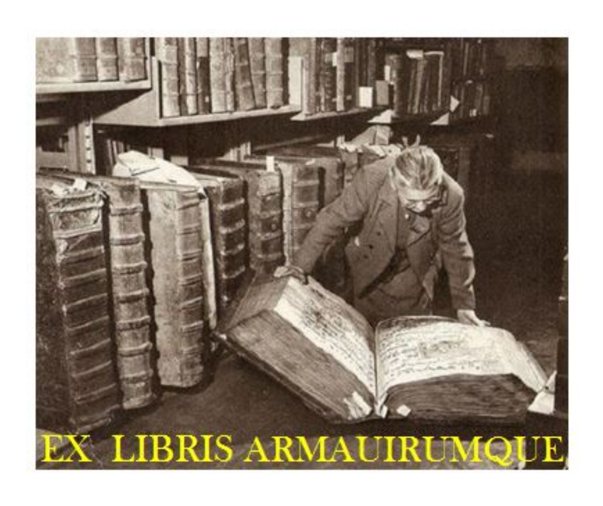
A raíz de su primer contacto no vacila en utilizar sus conocimientos de la pólvora de cañón y de las armas de fuego. Veremos que no tiene ninguno de los escrúpulos de Swift. Es, en realidad, tan obtuso moralmente como un político americano blandiendo una arma atómica. Gracias a esto y a otras demostraciones del mismo calibre gana rápidamente una ascendencia total de la que se sirve para fomentar una revolución burguesa en el país. Introduce la escritura, las artes

metalúrgicas, todo tipo de técnicas mecánicas. La institución de los siervos y esclavos queda suprimida y se substituye por un sistema de trabajo "libremente" remunerado gracias al cual los antiguos magnates se convierten en patronos y los antiguos esclavos en productores de mercancías.

Se promete una era de abundancia universal y de prosperidad para todos:

«Señor, exclamé yo, el hombre que no puede esperar nada pierde el uso de una de sus facultades; y si mis predicciones se realizan y vivís todavía diez años veréis este estado tan cambiado como la diferencia que existe entre un lask (un esclavo) y el árbol que nos alimenta. Los que antes eran vuestros esclavos se sentirán honrados de ser empleados por vos y, al mismo tiempo, emplearán a otros que dependan de ellos, de forma que los pequeños y los grandes se sientan mutuamente obligados los unos para los otros y para el que los emplea industrialmente. Y sin embargo cada uno se sentirá satisfecho de recibir lo que merece. Mi querido hijo —respondió mi padre— *(su suegro)* qué hermosa época será esa.»

¡Hermosa época, en verdad! Por su misma sencillez este libro marca una nueva época. Es al mismo tiempo la primera utopía en que vemos actuar las fuerzas de transformación y la última que ve en el orden burgués un elemento de utop'a. En la época en que fue escrita, la revolución burguesa había preparado el camino para la producción capitalista a gran escala, que a su vez debía crear una nueva clase y sus propias contradicciones internas. Todas las utopías futuras reflejaron de una forma u otra la contradicción y el conflicto interno de la nueva sociedad.



5
La razón sublevada

—

«He vivido para ver treinta millones de hombres indignados y decididos, rechazando la esclavitud y exigiendo la libertad con voz irresistible, su rey llevado en triunfo y, como monarca arbitrario, dándose a sus propios súbditos. Y ahora me parece ver cómo se extiende el amor a la libertad; en los asuntos humanos empieza a manifestarse una mejoría general; la dominación de los reyes desaparece ante el reino de las leyes y la dominación de los sacerdotes desaparece en beneficio del reino de la razón y de las ciencias».

Dr. Price (de su *Sermón ante la Sociedad para la Conmemoración de la Revolución inglesa, 1789*)

«En Inglaterra las máquinas parecen hombres y los hombres máquinas.»

H. Heine.

1. *Justicia política*

Entre el sermón del doctor Price y la observación de Heine transcurre una fase decisiva del desarrollo del capitalismo y todo un periodo de esperanzas extravagantes y de desesperaciones igualmente profundas. La revolución francese libraría a los hombres de la tiranía política inaugurando un camino en que el ejercicio de la razón abriría nuevas vías a la Utopía. El maquinismo iba a aumentar de forma ilimitada la prosperidad nacional y liberar a los hombres de la

maldición lanzada sobre Adán a raíz de su caída. Esa ley de fuego que decretaba que por muy duramente y por mucho tiempo que trabajaran los hombres no producirían más que lo estrictamente necesario para sobrevivir. En 1789 parecía que este fardo había sido rechazado y que el hombre no tenía más que ponerse en pie y marchar en línea recta hacia el Paraíso Terrenal.

Este tipo de esperanzas no eran nuevas, ni en Inglaterra ni en otros países. Ya hemos visto algo semejante en el siglo XVII, cuando la revolución inglesa parecía un preludio del Milenario,[1] pero algunos de los rasgos nuevos y específicos de 1789 merecen nuestra consideración. La revolución inglesa del siglo XVII era un acontecimiento aislado. Salvo en los Países Bajos nada parecido había ocurrido en ningún otro país, y parecía que nada semejante se produciría. En Europa nadie comprendía esta revolución y nadie la consideraba como un ejemplo a seguir. La Revolución francesa, por el contrario, conmocionó a Europa entera. Francia era guía cultural reconocida, la literatura francesa un modelo sin rival y los filósofos enciclopedistas, que preparaban el terreno para la revolución, eran leídos y admirados a lo ancho y a lo largo de toda la Europa continental. La reacción feudal había pasado de moda y una burguesía ascendente se mostraba impaciente por seguir el modelo francés. Sólo en Inglaterra, donde la posición dominante de la burguesía, que había hecho las paces con una aristocracia ahora perfectamente aburguesada, la Revolución francesa no fue acogida con entusiasmo. En Inglaterra una nueva revolución tenía que revestir necesariamente un carácter peligrosamente popular que pondría en peligro el compromiso existente. Además, la lección de la República de Cromwell no había sido olvidada y "Nivelador" seguía siendo todavía un sinónimo frecuente de "radical",[2] apelación que subsistió durante la primera mitad del siglo XIX mientras que el término "demócrata" se reservaba a categorías políticas inferiores. En la Europa continental la revolución de 1789 había sido saludada por todas las fracciones de las clases medias y bajas. En Inglaterra solamente por quienes pensaban que la obra del siglo XVII había sido

1. Véase cap. 3.

2. "Radical" está aquí tomado en el sentido inglés de miembro del ala izquierda del partido liberal, partidario de una reforma radical de la sociedad. *(N. del T.)*

incompleta. Pero en todas partes se reconocía la importancia internacional de este acontecimiento.

Este no se produjo, y tenía que ser así necesariamente, hasta después de un largo periodo de expansión. Los límites del mundo eran ahora perfectamente conocidos y una serie de guerras coloniales había creado los imperios coloniales francés, británico, español y portugués a escala mundial. En América, la revuelta de los colonos había terminado con la creación de los Estados Unidos, la primera república burguesa. Paralelamente al incremento del comercio mundial y de las exploraciones existía un incremento de las fuerzas de producción que en Inglaterra era muy marcado y donde, en 1789, lo que nosotros llamamos ahora Revolución industrial, se abría ya camino, pero también estaba suficientemente marcado en otros países como para que la burguesía adquiera un sentimiento de potencia frustrado por las limitaciones de un feudalismo degenerado. Desde el primer momento, en Francia, se empezó a exigir un nuevo orden económico, exigencia que, aunque presente, en la revolución inglesa había permanecido en último plano, ya desde el comienzo de los acontecimientos tal como se pone de manifiesto en los "Cuadernos de quejas", cuya complicación precedió a la reunión de los Estados generales.

Por todas estas razones la Revolución francesa era más claramente política, más verdaderamente una lucha de clases, que todas las revoluciones anteriores. La Revolución inglesa había revestido la máscara de la religión. En Holanda y en América el elemento propio de la liberación nacional había engañado a muchos contemporáneos e historiadores. La Revolución francesa aparece desde el primer momento como una lucha de la burguesía con los campesinos y de los desposeídos de las ciudades como aliados contra un régimen feudal. Era el espectro de la lucha de clases el que aterrorizaba a todos los propietarios ingleses. Las palabras "Libertad, Igualdad, Fraternidad" significaban cosas muy diferentes según quien las dijera. Para unos "igualdad" significaba abolición de las restricciones feudales que concedían privilegios especiales a unos pocos, y "libertad" abolición de todo lo que impedía la libre acumulación de capital. Para otros significaban seguridad e igualdad de condición. Y llegaría el momento en que los últimos exigir an que su opinión prevaleciera.

Si las esperanzas y especulaciones de la época pueden resumirse en una sola palabra, esta palabra es "Razón". En el

Tribunal de la Razón todo se postergaba. Realeza, religión, leyes, costumbres, creencias, todo lo que no era racional se condenaba sin vacilación. La llave de la Utopía era la Razón pues si se llegaba a descubrir la sociedad ideal y demostrar que era racional, nada, pensaban, podría oponerse seriamente a ella. "La verdad —escribía William Blake— es de tal naturaleza que una vez admitida no puede ser puesta en duda", axioma que ciento cincuenta años antes había sido admitido por ciertas personalidades como Hartlib y ahora era aceptado como dogma universal. Pero lo que estaba muy lejos de haber sido comprendido era que la razón misma debe ser examinada y que mientras que al capitalista podía parecerle razonable que cada uno fuera libre de explotar o ser explotado, esto no podía resultarle tan evidente al obrero. Han sido precisos ciento cincuenta años para que se demostrara que la razón misma tiene una base de clase.

En aquella fase parecía necesario simplemente barrer determinadas trabas negativas y el resto vendría por añadidura. La doctrina de la perfeccionabilidad humana, a pesar de ciertos aspectos absurdos, encerraba en germen una verdad fundamental. La naturaleza humana no es en absoluto inmutable, sino el producto de la vida humana y de las condiciones reales de vida. Una perspectiva infinita se abría entonces y éste es, a mi entender, el rasgo nuevo que caracteriza la especulación utópica de la época. Las utopías anteriores concebían una república perfecta, acabada y, por consiguiente, eternamente invariable. De ahora en adelante el progreso no era solamente el camino hacia la Utopía; existía en la misma Utopía que, en vez de geografía, resultaba ahora una historia y un clima. No es sorprendente que los dos más importantes escritores de utopías de este periodo sean al mismo tiempo dos de sus mejores poetas, Blake y Shelley. Debemos, sin embargo, decir ante todo unas palabras de un personaje extraordinariamente prosaico, William Godwin, cuya obra principal, *Encuesta sobre la injusticia política,* aunque no es exactamente una utopía en el sentido que aquí hemos definido, no puede quedar en silencio. No sólo su influencia fue inmensa sino que constituye un resumen de todas las ideas de su época en una obra totalmente penetrada de sentido utópico. La obra fue tan importante que años después de su publicación la expresión "filosofía moderna" se entendía siempre como una referencia a la obra de Godwin y sus discípulos.

Fue sin duda la Revolución francesa la que inspiró a Godwin quien, sin embargo, detestaba todas las revoluciones, prefiriendo referirse a un vago deseo de cambio que, según suponía, seguiría a la propagación de sus ideas. Nos hallamos aquí ante una contradicción fundamental: el hombre es el producto de su medio, es decir, fundamentalmente de la sociedad en que vive. Pero la Sociedad sólo puede ser transformada por el hombre y ¿cómo este hombre inmutable puede transformar la sociedad o, simplemente, pensar en la posibilidad de hacerlo? Se trata de una de esas paradojas que resultan insolubles en términos de materialismo mecanicista. Sólo a la luz de la dialéctica puede resolverse la contradicción, cuando se considera al hombre como miembro de una clase y no como individuo aislado y cuando se considera que es en el conflicto mismo de clase donde la sociedad y el hombre se transforman. Godwin nunca comprendió esto y su pensamiento resulta, por lo tanto, inofensivo y sin ninguna consecuencia práctica. Es quizá éste el motivo de que no se viera nunca importunado durante todo el periodo del terror antijacobino. Existen bastantes aspectos valientes y clarividentes en su obra, pero el efecto total es negativo.

Del mismo modo que no creía en la revolución como un medio de alcanzar la Utop.a, veía en el Estado utópico la ausencia de todo lo que le desagradaba. El gobierno debía reducirse al mínimo, la sociedad consistiría en una especie de Federación de comunas semiautónomas. Este es, por otra parte, un rasgo característico de más de un escritor utópico de esta generación y de la siguiente. Los paralelogramos de Aven, los falansterios de Fourier, las parroquias de Spence, son ejemplos que ilustran esta tendencia que podemos remontar incluso hasta Winstanley. Todas estas utopías nacen de la desilusión de las masas ante los progresos y el fracaso de la revolución burguesa que expropia a los campesinos y destruye la comuna campesina feudal. La parroquia o la comuna dejan de ser el marco en que opera el productor. Se ve arrastrado en tropel a la ciudad y a la fábrica, "lejos de su casa y de su hogar familiar", según expresión de Moro. Los primeros efectos de la división del trabajo empiezan a aparecer. Y por ello los escritores utópicos dan libre curso al sueño de una comuna de pueblo, elevada a un nivel superior, liberada de la presencia del tirano feudal y dotada de todas las formas nuevas de técnica y conocimientos científicos a fin de asegurar un nivel de vida que hubiera sido imposible en la

Edad Media. En íntima conexión con esto se halla la tendencia nueva en la época de tratar de pasar del puro sueño utópico a colonias utópicas reales.

Dentro de la parroquia, según argumentación de Godwin, la fuerza de la opinión pública sería lo bastante fuerte como para hacer condenar todos los delitos antisociales como ultrajes a la sacrosanta razón. Si las guerras resultaban inevitables la nación entera en armas har'a inútil la existencia de un ejército permanente; y en esto está de acuerdo con la opinión radical de su tiempo. La libertad significaba solamente ausencia de toda coacción sobre el individuo, dando por sobreentendido que el individuo sólo podía actuar racionalmente y en base al interés general. Este principio es el fundamento de los proyectos económicos de Godwin, también ligeramente borrosos. Todos los hombres deberían ser iguales, nadie debería gozar de lo superfluo mientras que a otros les faltaba lo necesario. Sin embargo iría en contra de la idea de libertad el imponer la igualdad y privar a quien fuera de la propiedad. La propiedad deberá ser sagrada a fin de que los hombres puedan ejercer la razón haciéndola fructificar. Que exista una diferencia fundamental entre la riqueza que produce el hombre y la que adquiere explotando el trabajo de los demás, es algo que no constituye un motivo de preocupación para Godwin, a quien sólo interesan la razón y la virtud, no el modo de producción.

Nos hallamos ante la máxima expresión de la anarquía filosófica: "Todo lo producido por cooperación es, en cierto sentido, producto del mal" pues toda cooperación significa merma de la libertad individual. Godway sugería que esto podría evitarse mediante la utilización a gran escala del maquinismo, pero cómo podría realizarse la producción y puesta en funcionamiento de inmensas cantidades de máquinas ultracomplicadas sin cooperación es algo de lo que no habla.

Para Godwin y para los que se inspiraban en su filosofía era necesaria una intervención casi milagrosa para producir el cambio que preconizaban; y esto pese a que negaran formalmente la posibilidad de todo milagro. Esto es especialmente cierto en lo que se refiere al propio yerno de Godwin, Shelley, cuya obra en su totalidad, con sus "continentes sin reyes, sin pecados, como el Edén" son utópicos del principio al fin. Él también sentía profundamente el problema de la contradicción entre el hombre y su medio, pero lo resuelve trasplantándolo a un nivel sobrehumano. Las luchas y los

conflictos del hombre eran el reflejo en la tierra de una lucha cósmica entre los principios del bien y del mal en la que el mal había triunfado hasta el presente, pero Dios terminaría por imponerse al fin. Esta filosofía maniquea puede muy bien convertirse en la expresión de la negación y la desesperación, pero no siempre ha ocurrido así. Pues el reconocimiento de la existencia misma de un conflicto puede, y este es el caso de Shelley, llevar a admitir la cooperación humana como auxiliar de uno u otro principio. El de su muerte, era la forma que tomaría esta cooperación. Generalmente, como en *Prometeo libertado y La Máscara de la Anarquía*, el hombre debe sufrir primero ampliamente la prueba heroica del mal antes de salir transformado de ella:

«Sufrir males que la esperanza cree infinitos;
Perdonar crímenes más negros que la noche o que la muerte;
Desafiar un poder que parece omnipotente;
Amar y soportar; esperar hasta que la esperanza cree,
De su propio desastre, el objeto que se propone:
No cambiar, no vacilar ni arrepentirse:
Esto, como tu gloria, Titán, es ser bueno, grande,
Feliz, hermoso y libre;
¡Sólo esto es la Vida, el Gozo, el Imperio y la Victoria!»

Gracias a esta prueba el hombre puede librarse de los:

«...Cetros, las tierras, las espadas, las cadenas,
Y de los gruesos volúmenes llenos de errores razonados...»

a fin de alcanzar la Utopía donde:

«La odiosa máscara ha caído, el hombre queda,
Sin cetro, libre, ilimitado, pero hombre
Igual, sin clase, sin tribu, sin nación,
Sin miedo, sin dios, sin jerarquía, rey
De sí mismo: justo, amable, sabio.»

Podemos hallar en otras obras pruebas de que Shelley evolucionaba hacia una actitud más progresista. Si hubiera vivido más tiempo no cabe duda de que se hubiera identificado de forma más explícita con las luchas que se desarrollaban en la época. Existe otro aspecto de "*Prometeo libertado*" que debemos considerar. El "crimen" de Prometeo era el haber roto con la situación secular del comunismo primitivo introduciendo cambios en el modo de producción. El comunismo primitivo podía muy bien ser, como los viejos mitos lo representaban, una edad de oro, pero era preciso abando-

narlo a fin de que el progreso se hiciera posible. Prometeo propone una alternativa al hombre, la posibilidad de ir del régimen de la necesidad al de la libertad. Existe aquí el germen de una aproximación a una concepción dialéctica de la historia. Como la mayor parte de sus contemporáneos Shelley no ponía en duda el valor de la ciencia ni del maquinismo: este tipo de dudas estaba reservado todavía a los que sufrían sus consecuencias.

Otro modo de escapar al dilema de Godwin fue el de Southey y Coleridge. Supongamos que puedan crearse artificialmente nuevas formas de vida a pequeña escala, que los individuos puedan ser de este modo transformados ¿no podrían éstos a su vez actuar sobre el mundo realizando así, al cabo del tiempo, una revolución universal? Así surgió el proyecto de Pantisocracia, el primero, quizá, de todos los intentos de realización de una Utopía convertida en república modelo. América, en la que acababa de triunfar una revolución, era entonces verdadero amor de los radicales, una tierra de justicia y de libertad, cuyos defectos (que Cobbet y Tom Paine descubrirían) eran casi invisibles para los ojos de la fe, a este lado del Atlántico. Allí existía tierra para disponer de ella, y ni reyes, ni sacerdotes, ni soberanos para impedir llegar a la perfección. Por esto los Pantisócratas soñaban con establecerse a las orillas del río Susquehanna y Southey escribía a su hermano en 1784:

«Hemos predicado por todas partes la Pantisocracia y el Aspheterismo. Estos dos términos nuevos significan, el primero, gobierno igualitario para todos y, el segundo, generalización de la propiedad individual.»

El proyecto fracasó en parte debido a la tendencia ya muy arraigada en Southey a abandonar muy pronto sus proyectos, pero, sobre todo, por la razón que ha hecho de todas estas "ediciones de bolsillo de la *Nueva Jerusalén*", en la mayoría de los casos, fracasos o, todo lo más, una simple curiosidad. Antes de llegar a crearse una comunidad de este tipo debía reunirse una considerable suma de dinero y los capitalistas raras veces han sido admiradores de la Utopía. Las colonias utópicas han fracasado la mayoría de las veces por no haber podido reunir el capital necesario o no han podido progresar porque habían comenzado con un capital desesperadamente insuficiente. En el caso que nos ocupa resultó imposible reunir la modesta cantidad de 125 libras por persona.

En realidad este proyecto trataba de evitar más que de resolver el dilema. Fundamento de la Pantisocracia, como fundamento de todos los intentos de creación de una república modelo, era el instinto de evasión ante la lucha que se le ofrece al hombre si quiere cambiar el mundo. Se miente uno a sí mismo tratando de creer que terminarán viniendo utópicos del exterior para transformar el mundo. La decisión de retirarse al Susquehanna era el primer paso por el camino que terminaría llevando a Coleridge al pantano del más vulgar conformismo, así como a Southey, con su título oficial de Poeta Laureado, y al comité de redacción de la conservadora *Quaterly Review*.

Como tantos escritores radicales de la época, Coleridge compart a con Blake la herencia del Humanismo protestante no conformista. Pero la gran diferencia era que Blake había aprendido un oficio manual y debía practicarlo durante toda su vida. Esto es lo que confiere a su pensamiento ese acento de verdad tan raro en la poesía inglesa. En los libros pretendidamente "proféticos" que, como más adelante veremos, son utópicos del principio al fin, vemos cómo los símbolos se amontonan y se multiplican hasta un extremo tal que el espíritu rehusa casi seguir tales transformaciones. Pero, en sus fantasías más desencadenadas, los "Libros" conservan un sabor terrenal que no es más que el reflejo de las condiciones de vida de la época de Blake. Y el hombre que después de pasar toda su vida escribiendo estos *Libros de Profecías* podía decir:

«Los Profetas en el sentido moderno de la palabra no han existido nunca... Todo hombre honrado es profeta, y emite su opinión sobre todas las materias públicas o privadas. Por ejemplo: si seguís así, el resultado será éste. Pero nunca dice: va a ocurrir esto, haced lo que queráis».

Un hombre así no era ciertamente un visionario.

El padre de Blake, sombrerero en Londres, discípulo de Swedenborg, colocó a su hijo como aprendiz en casa de un grabador de renombre y Blake es considerado como uno de los grandes maestros ingleses del arte de grabar el metal. Cuando estalló la Revolución francesa acababa de cumplir treinta años pero todavía no había escrito ninguno de sus poemas más importantes. La revolución influyó profundamente sobre él. En 1789 se publicó el primero de una serie de poemas entusiastas titulados: *La Revolución Francesa, Un*

canto de Libertad, Visión de las hijas de Albion, América y Europa... En todos estos poemas, aunque expresadas en el estilo simbólico de Blake, las ideas básicas son las de los círculos radicales en torno a los cuales él gravita, círculos en los que la influencia de Paine empieza a suplantar a la de Godwin. Se experimenta un placer simple ante la idea de la destrucción de la tiranía, así como se cree que ha llegado una nueva era para Francia y para el mundo; pero es sobre todo en su obra *Matrimonio de cielo e infierno* donde hallamos un pensamiento dialéctico único en su época.

Sin embargo pronto se producirían tres importantes acontecimientos. En primer lugar una severa represión que terminó con la "Sociedad Correspondiente de Londres", obligó a Paine a exiliarse e hizo que durante veinte años resultara imposible la expresión pública de las opiniones radicales. En la portada de un panfleto contra Paine había anotado Blake:

«Defender la Biblia en este año de 1798 costaba la vida. La bestia y la puta reinan sin control».

Dentro de esta atmósfera de represión y censura Blake empezó a asustarse progresivamente: su obra se fue haciendo cada vez más vaga, sus mitos cada vez más complejos.

Pero no era sólo la censura lo que le oprimía. La revolución francesa seguía su curso, la gran burguesía iba asegurando cada vez más su control gracias a la dictadura militar. Después de Thermidor la república degeneraba en Directorio y el Directorio en Imperio. Ya no era posible elegir claramente la libertad y la tiranía, las brillantes esperanzas de 1789 no habían sido evidentemente realizadas. Blake, como muchos otros, se apartaba de la política en el sentido estricto de la palabra, sin por ello perder la fe, pero dándose cuenta de que la lucha era de naturaleza muy diferente y mucho más complicada de lo que podía haberse imaginado. Así en 1809 escribía:

«Estoy desolado ante la idea que mis conciudadanos se ocupen de política... Los Príncipes me parecen unos locos. La Cámara de los Comunes y la Cámara de los Lores están llenas de insensatos. Sus miembros parecen haber perdido sus cualidades de seres humanos.»

Un tercer acontecimiento ocurría en Inglaterra. Bajo el impulso de la guerra el capitalismo realizaba extraordinarios progresos. Los últimos campesinos se veían expulsados de sus tierras por la política de cotos. Empezaba la larga muerte

de los trabajadores manuales, por doquier se erigían "Molinos de Satanás". La opresión cambiaba de rostro y Blake fue uno de los primeros en reconocer al enemigo. Parafraseando a Milton, hubiera podido decir que el nuevo capitalista no era otro que el antiguo barón, sólo que más poderoso. Y el sacerdote de la vieja escuela, predicando el fuego del infierno, no era sino el hijo del Pastor Malthus cuya ciencia bastarda y "principio de población" parecen condenar a la inmensa mayoría de la raza humana a una miseria perpetua y continuamente creciente. Es el sentimiento de todos estos nuevos fenómenos lo que hace la obra de vejez de Blake tan conmovedora.

Empieza por atacar el materialismo mecanicista en el que veía la teoría del capitalismo en aquella fase. Godwin, como otros muchos, veía y pensaba todavía en términos individuales soberanos, sin choques ni constricciones, visión que no es más que la contrapartida social del mecanicismo atomista del siglo XVIII. Pero Blake odiaba y atacaba este atomismo por la misma razón que atacaba a los grabadores de la época que reducían todo a "manchas indistintas", a "puntos y rombos", cuando él seguía insistiendo en la primacía de la línea. Defendiendo la línea Blake defendía inmplícitamente la creencia según la cual la parte no puede existir si no es unida al todo, el individuo no puede existir si no es en relación a la clase a que pertenece.[1]

Precisamente en este contexto se puede comprender la actitud de Blake hacia Locke, Newton y Voltaire, hacia todos los pensadoras de la Ilustración. Los condenaba no por ser racionalistas sino porque eran mecanicistas y, sin embargo, ve'a en el materialismo mecanicista un elemento que, aunque utilizado para someter a la humanidad, podía constituir también una fuerza liberadora:

«¡Reíd, reíd, Voltaire y Rousseau,
Reíd, será en vano!
Lanzáis un puñado de arena contra el viento,
Y el viento os lo devuelve.

Y cada grano se convierte en una gema
Que se refleja en los rayos divinos;

1. Pensemos en el consejo de Morris: *"Tened siempre presente: la forma antes que el color y la línea, la silueta antes que el modelado, no porque éstos tengan menos importancia sino porque no pueden ser precisos si los primeros son falsos"*.

Al volver ciegan el ojo burlón
Pero todavía brillan por los caminos de Israel.

Los Atomos de Demócrito
Y las Partículas de Luz de Newton
Son granos de arena sobre las costas del Mar Rojo,
Donde las tiendas de Israel brillan intensamente.»

Las cadenas de Satanás, el hombre destruyendo Jerusalén para construir Babilonia. Esto es para Blake el fruto de la razón incontrolada, de la razón que coloca el *laissez-faire* sobre un altar y proclama el derecho de todos los hombres (con tal de que sean ricos) a hacer lo que quieran. Jerusalén, símbolo dominante de los últimos *Libros de Profecías,* es la verdadera utopía de Blake, Albion —Inglaterra, o bien el mundo, o bien el mismo hombre— está en un estado de perpetua transformación, a cada parte del país correspondía una realidad utópica:

«Los campos de Islington en Marylebone,
la colina de Primrose y el Bosque de Saint John,
estaban cubiertos de columnas de oro,
y eran las columnas de Jerusalén».

Albion podía convertirse en Jerusalén, pero podía también convertirse en Babilonia, el desierto de miseria y de explotación que los dueños de Inglaterra creaban a su alrededor. Era preciso que el hombre eligiera lo que quería crear y así el mundo de los *Libros de Profecías* no está sólo en creación continua sino también en guerra permanente.

Resulta por lo tanto imposible ofrecer de la utopía de Blake un cuadro comparable al que nos ofrecen Moro o Harrington. Esta utopía no es una isla a descubrir ni un reino al que hay que dar leyes, sino una ciudad —Jerusalén o Golgonooza— que hay que construir. Al revés que otras utopías no existe para siempre en base a un modelo humano o divino de perfección. Cada nuevo edificio es el origen de una nueva caída, de una nueva división y de la fundación de una nueva ciudad. Puesto que Blake es incapaz de pensar si no es en términos de dialéctica, la historia y, por consiguiente, la utopía no tienen fin.

Así, por primera vez, nos hallamos ante una utopía lograda no a fuerza de razonamientos, sino a través de una lucha entre fuerzas crecientes. Esto aparece claro en la compleja interacción de los símbolos de Blake; la fundación de Jeru-

salén, la ruina de Babilonia, son el resultado de un conflicto eterno y repetido sin cesar entre Urizen-Jehová, creador y opresor, dios de las cosas tal como son, y Orc, personaje prometeico, redentor y regenerador, s mbolo del fuego y del terror revolucionario. Para Blake el conflicto se desarrolla en numerosos planos a la vez, en el plano cósmico, pero también en el plano social y en el plano humano. Por lo tanto, no se trata de oposición mecánica entre el bien el mal. Se trata más bien de interpenetración dialéctica, una lucha del hierro y el fuego (Urizen representa "la ley de hierro de los salarios", "el principio de población de Malthus", el nuevo maquinismo de la producción industrial). Orc consume al mismo tiempo que libera y Los, otro símbolo del fuego proteico, representa la metalurgia, la nueva técnica de la época, en la que el fuego y el hierro se unen fecundamente. Jerusalén debe nacer de la lucha de Orc, pero, sobre todo, de la lucha de Orc para transformar a Urizen, que representa el mundo material y a su creador: el hierro no deja de ser hierro cuando ha sido fundido.

Y sin embargo, a pesar de los cientos de páginas en que se desarrolla el tema, Jerusalén sigue siendo una abstracción, oculta tras una bruma de palabras. Blake se enfrentaba con un problema que era incapaz de resolver. El nuevo mundo de chimeneas, de engranajes y de miseria, que él fue el primero —lo cual dice mucho a su favor— en considerar imaginativamente como un todo, le dejaba desamparado y desesperado. Y en este sentido su propia situación de artesano libre constituía a la vez su fuerza y su debilidad. Se daba cuenta de que tenía que haber una solución, pero no disponía de todos los términos de la ecuación que le permitirían resolverla, lo que hace que los *Libros de Profecías* estén llenos del rumor confuso de batallas cuyo desenlace no llega nunca, del estruendo de la construcción de populosas ciudades que sólo esperan su destrucción. En cierto sentido la razón de todo esto estriba en que Blake sabía que la historia no termina nunca; pero por otra parte también en que no veía muy claramente lo que iba a surgir de todo aquello. Como Shelley es un gran utopista que no llegó nunca a escribir una verdadera Utop.a.

Terminaremos este capítulo con unas palabras de otro radical de tendencia no conformista, contemporáneo de Blake y creador de una Utopía de modelo más familiar. Thomas Spence nació en Newscastle en 1750 de una familia de esco-

ceses pobres, miembros de una secta, los *Glassites*, que preconizaba la comunidad de bienes. A los veinticinco años Spence alcanzó notoriedad gracias a un artículo leído en la Sociedad Filosófica de Newscastle acerca de la propiedad parroquial de las tierras, que se convertiría de ahora en adelante en el punto central de su programa político. Fue expulsado de la Sociedad, desterrado y obligado a abandonar Newscastle para trasladarse a Londres, donde vivió como maestro de escuela, conferenciante y librero de vanguardia. Como muchos artesanos de su época hacía imprimir viñetas que se vendían a un precio ínfimo, pero sus viñetas se distinguían por su virulencia política. Una de ellas, que muestra a un hombre colgado de la horca, lleva la siguiente leyenda: "El fin de Pitt".

De opiniones decididamente socialistas, que trataba, por otra parte, a diferencia de otros socialistas utópicos, de propagar en los medios obreros, no es de extrañar que fuera perseguido por las autoridades, encarcelado en 1793 y otra vez en 1794, en 1798 y en 1801. Durante mucho tiempo sus ideas tuvieron que enfrentarse a la indiferencia, pero poco antes de su muerte, en 1814, se creó una "Sociedad de Filántropos Spenceanos", que durante un breve periodo tuvo bastante influencia política, especialmente durante los motines de Spa (1816) y la conspiración de la calle Caton (1826).

La utopía de Spence es la exposición en forma novelada de su proyecto de apropiación de la tierra. Existe un cierto parecido con las ideas defendidas más tarde por Henry George en su *Progreso y Pobreza*. Se publicó en dos partes: *Descripción de Spensonia por Thomas Spence, librero de la Colmena de la Libertad, 8, Little Turnstile, High Holborn, Londres*, publicado en 1795 y seguido en 1801 de *La Constitución de Spensonia, país maravilloso situado entre Utopía y Oceana*. La segunda parte añade muy poco interesante a la primera.

Se nos cuenta en la obra que un hombre, al morir, había dejado a sus hijos un barco como herencia indivisible. Cada uno sería pagado según su grado en la dotación, pero todos los productos sobrantes debían repartirse por igual entre todos. El plan iba a la maravilla y cuando, en un determinado momento, el barco va a estrellarse contra una isla deshabitada se adopta el mismo principio. El nombre de esta nueva república era "Spensonia". Toda la tierra fue declarada de propiedad pública y todos los ciudadanos recibían acciones con las que pagaban el alquiler a la sociedad. No se imponía ningún

otro impuesto. Las casas y talleres se construían a expensas de la comunidad. La parroquia era la célula social y económica, pero una asamblea nacional, cuyas reuniones eran cortas y sin ninguna ceremonia

«se ocupaba de los asuntos de interés nacional y sufragaba los gastos del Estado y los demás asuntos de utilidad pública, mediante una imposición a la comuna de tasa fija, sin que existiera ninguna otra tasa.»

Se nos dan detalles complementarios en forma de diálogo con un visitante de Spensonia. Las libertades de los ciudadanos se ven garantizadas por dos "ángeles guardianes" muy característicos. El escrutinio secreto (cuya idea parece proceder de Harrington) hace imposible la corrupción. El otro "ángel guardián" es la "utilización general de las armas, garantía de la libertad del pueblo". Esta reivindicación había sido durante mucho tiempo lugar común de los radicales. Ya hemos visto que se trataba de una característica de la Utopía de Moro y que Swift condenaba el ejército permanente como una forma de envilecer a una nación. Más recientemente había aparecido esta misma reivindicación en *La Justicia Política* de Godwin, y se incluía también en el programa de la "Sociedad Correspondiente de Londres" de la que era miembro Spence.

En general el Estado tenía muy poca importancia en comparación con la comuna:

«Las parroquias construyen y reparan las casas, hacen las carreteras; plantan los setos y los árboles, en una palabra hacen todo el trabajo del propietario de las tierras. Y ya sabéis qué tipo de propietarios son. No existe gran cosa para reparar. Y esto no tiene nada de extraño ya que en cada parroquia hay varios individuos que se ocupan de lo que es necesario hacer. En vez de discutir acerca de la reforma del Estado, como hacéis vosotros (ya que el nuestro no necesita ser reformado) damos una ocupación mejor a nuestro ingenio. El tema de discusión en nuestras parroquias es el de saber cómo explotar una determinada fábrica, cómo drenar un estanque o fertilizar un yermo. Esto es lo que nos interesa verdaderamente y cada uno de nosotros emite su voto al respecto. De esta forma no somos simples espectadores en el mundo, sino, como todos los hombres debieran serlo, actores, y esto para nuestro único beneficio».

Un fragmento como éste ilustra la vuelta a la comunidad medieval y constituye una verdadera anticipación de la doctrina de la desaparición progresiva del Estado. Spence no era un escritor inspirado y *Spensonia* no puede ocupar un lugar notable en la jerarquía utópica, pero en sus mejores páginas

posee un frescor y una honestidad, una atmósfera de armoniosa convivencia, que producen en el lector el sentimiento de que se trata de personas reales en plena actividad, sentimiento que no es demasiado común y que no volveremos a encontrar hasta que no lleguemos a las *Noticias de ninguna parte*, de Morris.

2. *Socialistas utópicos*

La Revolución francesa considerada como revolución burguesa era un acontecimiento de gran trascendencia, pero para los que la habían saludado como el comienzo de una era de fraternidad universal constituía una gran decepción, y algunos de ellos, como ya lo hemos dicho, Blake, empezaban a comprender que habían sido traicionados.

Ya con anterioridad filósofos aislados del Siglo de las Luces habían atacado la propiedad privada como origen de todos los males sociales, pero estos ataques habían sido considerados como amables bromas. La obra positiva de un grupo de hombres que hoy conocemos bajo el calificativo de socialistas utópicos fue la de analizar las razones por las que la revolución francesa falló en su misión de instaurar una nueva edad de oro, y proponer soluciones basadas en una crítica nueva y más profunda de la Sociedad. Engels describe admirablemente su punto de partida en el *Anti-Dühring:*

«Hemos visto como los filósofos franceses del siglo XVIII que anunciaban la revolución, apelaban a la razón como juez único de todo lo que existía. Un estado racional, una sociedad racional, era lo que debía instaurarse. Todo lo que iba contra la razón debía ser incansablemente rechazado. Hemos visto también cómo esta eterna razón no era más que la idealización de la inteligencia de la clase media, que precisamente en este período se estaba convirtiendo en burguesía. Por consiguiente, cuando la Revolución francesa hubo realizado este estado racional y esta sociedad racional resulta evidente que las nuevas instituciones, aunque racionales en comparación a las que les habían precedido, no eran de hecho absolutamente racionales. El Estado basado en la razón había naufragado... La eterna paz prometida se había convertido en una interminable guerra de conquista. El antagonismo entre ricos y pobres, en vez de resolverse en un bienestar general, se había exasperado por la supresión de las corporaciones y otros privilegios, así como por la abolición de las instituciones bienhechoras de la iglesia, que hasta entonces habían mitigado sus efectos; el crecimiento impetuoso de la industria sobre una base capitalista aumentaba la pobreza y los sufrimientos de las masas obreras hasta el punto de hacer de ellos las condiciones de existencia de la nueva sociedad...

El comercio no era ya más que una simple estafa. La «fraternidad» de la consigna revolucionaria se traducía en la envidia y trapacería de la competencia. La corrupción substituía a la opresión violenta y el dinero reemplazaba a la espada como palanca fundamental del poder social...

En una palabra, si las comparamos con las brillantes promesas de la Filosofía de las Luces, las instituciones políticas y sociales establecidas gracias a la «victoria de la razón» mostraban su carácter de crueles desilusiones. Sólo faltaban las personas que habían de expresar esta desilusión y surgieron con el nuevo siglo».

De hecho casi todas alcanzaron su mayoría de edad durante la revolución. Sólo Saint-Simon, nacido en 1760, constituía una excepción, pero Owen y Fourier sólo tenían dieciocho y diecisiete años cuando cayó la Bastilla, mientras que Cabet acababa de nacer.

La fuerza de estos hombres procedía de su crítica de la sociedad, de su presentimiento de que las masas seguían explotadas. Su debilidad procedía del hecho de que estas masas no constituían todavía, en sentido estricto, ni siquiera en Inglaterra, una clase obrera en el sentido moderno de la palabra. De forma que la regeneración de la sociedad no podía ser todavía obra más que de un genio, de un hombre excepcional que impondría su voluntad al rebaño.

«El problema de la organización social —escribía Saint-Simon— debe ser resuelto para el pueblo. El pueblo es por naturaleza pasivo, indiferente y no debe ser en ningún caso consultado».

En su utopía la burguesía industrial y los técnicos, que no logró nunca definir claramente, debían convertirse en clase dominante. La Revolución burguesa debía ser llevada a cabo por la instauración de un capitalismo que había dejado repentinamente de ser explotador, y de una clase capitalista que se había convertido en cierto modo en altruista. Un cuadro del futuro del tipo del que nos ofrece H. G. Wells, una revolución para jefes de empresa.

Si Fourier, con sus grandiosos proyectos de un mundo cubierto por una red de Falansterios lo bastante independientes unos de los otros, se acerca más a la utopía tradicional, presenta éstos con tal lujo de detalles altamente imaginativos que *Las mil y una noches* resultan, en comparación, una obra maestra de realismo. Sin embargo hallamos más de un detalle positivo, sobre todo en su concepción de los aspectos diversos de la personalidad del hombre, que, según él, deben cultivarse a distintos niveles. El quería poner fin defi-

nitivamente a una excesiva división del trabajo que convertía al trabajador, según expresión de Marx, en "simple eslabón de una máquina" y a la separación creada por el capitalismo entre ciudad y campo que resultaba tan nociva para la primera como para el segundo. Y mientras que, como todos los utopistas, creía en el hombre, producto de su medio, comprendía también que la sociedad no puede crearse artificialmente sin tomar en consideración el carácter propio del hombre en una época determinada de su historia. Donde Fourier está más acertado es en las ideas generales y fundamentales. En la aplicación se pierde en un barullo inextricable de absurdos que ocultan a menudo lo que dice.

Donde el desarrollo del capitalismo había sido más rápido era en Inglaterra y es precisamente en Inglaterra, con Owen, donde el socialismo utópico alcanza su máxima expresión. Owen fue ante todo un capitalista floreciente. En una época en que el capitalismo organizaba todavía él mismo la producción conocía directamente y muy bien las nuevas máquinas y las nuevas fábricas, y tenía relaciones diarias e íntimas con los obreros de la industria. Es precisamente este conocimiento práctico, unido a los principios técnicos que él contribuía a reforzar y que eran los de todos los socialistas utópicos, lo que le concede una importancia particular. Por encima de todo esto tenía una concepción social del papel del hombre y no una concepción individualista.

Cuando abordaba el problema de la influencia del medio sobre el carácter del hombre, tenía *in mente* un proceso de orden eminentemente social:

«Puede modificarse a voluntad el carácter propio de *cualquier comunidad (la cursiva es nuestra)*, desde la peor hasta la mejor, de la más ignorante a la más sabia, aplicando ciertas medidas que están en gran parte a disposición y bajo control de los que detentan el gobierno de las naciones».

Y no se trataba de una simple concepción teórica, ya que está perfectamente demostrado por la misma labor de Owen en New Lanark y por la Comunidad owenita de Ralahine en Irlanda, la única que tuvo un cierto éxito.

Sin embargo la segunda parte de la cita es tan importante como la primera. Durante muchos tiempo Owen se dirigió a los que poseían el gobierno de las naciones. Como otros socialistas utópicos, no reconoció ni la existencia ni el papel de la lucha de clases y pensaba que la clase dominante podía

ser convencida por la razón. "Ningún obstáculo existe en este momento, a no ser la ignorancia", escribía en 1816.

Las experiencias de Owen en New Lanark, donde redujo la jornada de trabajo, aumentó los salarios, ofreció numerosas ventajas sociales y alcanzó substanciosos beneficios, le convencieron de que las fuerzas de producción se habían desarrollado hasta un grado tal que la posibilidad de una abundancia general debía resultar evidente para todos. En el transcurso de una generación se había producido una inmensa acumulación de riquezas y "este nuevo poder era obra de la clase obrera". Sin embargo sólo la clase obrera no gozaba de ninguno de estos beneficios y Owen, hasta entonces un jefe de empresa excepcionalmente inteligente y filántropo, comprendió que esto era el resultado de una explotación y que los trabajadores sólo prosperarían si terminaba dicha explotación. En esta fase del razonamiento la clase dominante dejó de seguirle y Owen comprendió que a partir de este momento debía dirigirse a los trabajadores si quería ser comprendido.

El resultado de las experiencias de Owen en New Lanark fue su proyecto de creación de "Pueblos Cooperativos". En un principio estos pueblos debían ser creados por el gobierno para resolver el problema del paro. Pero pronto, al darse cuenta de que las autoridades no adoptarían nunca su plan, y gracias a sus contactos cada vez más frecuentes con los obreros que le acogían con entusiasmo, el proyecto se transformó espontáneamente en su mente en algo mucho más ambicioso. Las "Aldeas", en las que industria y agricultura debían combinarse, se basarían en el principio del trabajo en común, de la propiedad común y de privilegios iguales. Pronto concibió la idea de una red de aldeas como éstas, en expansión y prosperidad crecientes, sosteniéndose las unas a las otras, que cubrirían el país en su totalidad y sustituirían el sistema de competencia existente por un sistema nuevo, basado en el principio de la cooperación. Casi todo el resto de su vida lo pasó en infructuosas tentativas para crear estas comunidades. El resultado fue lo que ni él ni nadie de su época podía prever, el inmenso movimiento cooperativo que se desarrollaría hasta nuestros días.

Hasta 1820 había sido un hombre de negocios excepcionalmente productivos, pero si su carrera se hubiera detenido aquí su nombre no hubiera llegado hasta nosotros. En la segunda parte de su vida ni una sola de sus aventuras prácticas se salvó del fracaso, pero desempeñó un papel de primer

plano en el origen de todos los nuevos acontecimientos que caracterizan su época. Su papel en el desarrollo del sindicalismo y del movimiento cooperativo es apenas más importante que su contribución a la legislación del trabajo y al progreso de la educación.

Pero sobre todo, aunque no fue el primer socialista, sí es cierto que gracias a él el socialismo abandonó el silencio de los laboratorios para apoderarse de las masas. Es cierto también que el socialismo de Owen era muy limitado. Para él los trabajadores no constituían una fuerza creadora, sino un simple medio de poner en marcha sus ideas regeneradoras. Hasta el último momento conservó su carácter de patrón iluminado que quería guiar y controlar a la clase obrera como había guiado y controlado a sus empleados de New Lanark. Nunca dejó de creer que podría instaurarse el socialismo mediante la creación de comunidades cooperativas modelos que eliminarían la competencia con el ejemplo de sus éxitos. La historia de las comunidaes owenitas y la razón de su fracaso no tienen cabida en esta obra. No son ellas tampoco las que convierten a Owen en la gran figura que es. Su obra real era la de conceder un nuevo objetivo y una nueva dirección al movimiento de la clase obrera británica, que hac a progresar por encima del radicalismo limitado de Cobbet y de sus asociados y, muy pronto, por encima del mismo Owen. Owen tuvo una pléyade de discípulos, gran parte de los cuales jugarían un papel importante en el movimiento cartista y en otros movimientos.

Uno de sus discípulos era un joven llamado John Goodwin (o Goodwyn) Barmby. Barmby nació en 1820 en la ciudad de Yoxford (Suffolk) donde su padre era procurador. Estaba destinado a la vida eclesiástica, pero, cuando su padre murió, tomó en sus manos su propia educación. Tenía entonces catorce años. Dejó de ir a la escuela y más tarde describiría una infancia pasada vagando por los campos y leyendo poesía. Sus lecturas, aunque poco comunes, fueron muy extensas. En 1837 fue a Londres donde debió moverse entre los círculos owenistas y radicales, puesto que lo encontramos, de regreso en Suffolk, entregado de todo corazón al movimiento cartista. Durante el año 1839 la prensa local da numerosas noticias de reuniones celebradas por él en Ipswich, que era entonces el centro de actividades cartistas, y en diferentes pueblos del Estado de Suffolk. Encontramos también numerosas cartas suyas, sobre todo tipo de temas, desde la interdicción de los

sindicatos hasta las compañías de tañedores de campanas. Todas predican el cartismo.

A comienzos de 1840 visita París, donde pretende "haber sido el primero, en el curso de una entrevista con un ilustre francés, en pronunciar el nombre famoso de "Comunismo".

Que esto sea cierto o falso, lo que no cabe duda es que Barmby fue el primero en adoptar el nombre de "comunista" para una organización inglesa. A su regreso a Londres, en el año 1841, funda la "Sociedad de Propaganda Comunista", llamada más tarde "Asociación Comunitaria Universal". Adolecía, como gran parte de los socialistas utópicos, por otra parte, de la debilidad de considerarse salvador de la humanidad y esto se demuestra en su denominación del año 1841 como "Año Primero" del nuevo calendario comunista o en el tono de una carta escrita al dorso de un ejemplar del periódico de la Asociación. La *Circular educativa y el Apóstol Comunista,* que se encuentra ahora en la Biblioteca de Ipswich y que está redactada en los siguientes términos:

«Barmby, Presidente Jefe
al Comunista T. Glide.»

¡En aquella fecha Barmby no había cumplido todavía los veintiún años!

No se nos dice el nombre del "ilustre francés", pero todo parece indicar que es Cabet, a quien Barmby debió encontrar en Londres en 1838 y con el que mantuvo después correspondencia. Cabet, en 1840, acababa de causar un gran impacto publicando su novela utópica *Viaje a Icaria,* que debía concederle durante varios años, dentro del movimiento de la clase obrera francesa, el papel que Owen había desempeñado unas décadas antes. Cabet había tomado parte en la revolución de 1830, pero fue exiliado muy pronto a Inglaterra como político extremista, totalmente indeseable bajo el reinado de Luis Felipe. En Inglaterra entró en conocimiento de la obra de Owen, de los escritos de Moro y de Harrington. Y bajo este estímulo emprendió un estudio de la literatura utópica que le llevaría a escribir su *Viaje a Icaria,* obra más ecléctica que original. Su entusiasmo y su aparente aplicabilidad, que le valieron una inusitada popularidad en Francia hace un siglo, no pueden ocultar el énfasis y la pobreza de imaginación que hoy somos capaces de captar y que hacen de Icaria una de las Utopías más deslucidas que se hayan imaginado nunca.

Pero lo importante no son unos cuantos detalles utópicos, sino el hecho de que Cabet haya tratado de completar la obra de la Revolución francesa confiriendo un nuevo contenido a sus consignas. En Icaria, igualdad significa no sólo igualdad ante la ley, sino también igualdad económica, calculada con una precisión tal que se convertiría en terrorífica si alguien se la tomara en serio. Todo el mundo debe vivir en el mismo tipo de casa, comer la misma comida en los restaurantes comunitarios, trabajar el mismo número de horas, cada día, llevar un uniforme igual a todos los de su mismo sexo, edad, profesión o situación. Sobre esta base Icaria es una república totalmente democrática:

«Es la República o Comunidad la única propietaria de todas las cosas, la que organiza a los obreros, crea fábricas y almacenes, se ocupa del trabajo de la tierra, de la construcción de casas, de la distribución del alimento, los vestidos y alojamiento a cada familia y a cada ciudadano.»

Cabet consideraba su libro como un ensayo teórico a la manera de Moro y por ello le aturdió el gran éxito que tuvo y se vio obligado y coaccionado a ponerse a la cabeza de un movimiento de masas que esperaba regenerar Francia y al mundo entero estableciendo comunidades icarianas en América. Nadie salió nunca para una tal misión con tantas esperanzas y tanta ayuda como el primer grupo de colonos que desembarcó en Texas en 1847. Las esperanzas se vieron frustradas, la ayuda terminó pronto. A partir de 1848, hubieron de enfrentarse con todo tipo de desgracias y calamidades pero, hasta cierto punto, el ensayo fue positivo. A pesar de las dificultades exteriores y de una serie de luchas intestinas y secesiones, en las que Cabet tiene su parte de culpa, las comunidades icarianas sobrevivieron cincuenta años, una longevidad que no tiene paralelo en la historia de las colonias utópicas.

Barmby estuvo, ciertamente, muy influenciado por Cabet en esta primera fase y cuando hablaba de comunismo pensaba en algo muy semejante a estas comunidades icarianas, con un matiz de panteísmo de inspiración shelleyana. Empezó a soñar cada vez más con la posibilidad de crear una comunidad de este tipo. No abandonaba sin embargo el cartismo. En 1841 fue delegado de Suffolk en la Convención cartista y este mismo año, un poco más adelante, fue nombrado por los cartistas de Ipswich candidato eventual ante el Parlamento. Pero el cartismo, aunque satisfactorio por sí solo como proyecto inmediato, empezaba a perder importancia en un

espíritu que soñaba con transformar la raza humana en su totalidad.

«La aristocracia, como la democracia —escribía un poco más tarde— no tienen nada que ver con el Comunismo. Son dos términos de partido válidos para el presente. En el futuro la política gubernamental será substituida por una administración industrial.»

Mientras tanto parece que entró en contacto durante cierto tiempo con "Concordium de Alcott House", creado en los prados comunales de Ham por James Pierrepont Graves. Cuando este "concordium" desapareció (una de las razones principales parece haber sido que sus miembros se negaban a vivir únicamente a base de legumbres crudas durante los meses de invierno) se sintió interesado por los esfuerzos de la "Sociedad de emigración tropical" para establecer una colonia en Venezuela. Existía también un proyecto de "Comunitarium" en Hamwell y otro en la isla de Serck. Otra aventura fue la constituida por la publicación en enero de 1842 de una revista, *The Promethean.* El nombre es sintomático tanto de la deuda contraída por Barmby frente a Shelley como del papel desempeñado por Prometeo en el pensamiento radical de la época. Prometeo era el redentor de la humanidad, el héroe que se enfrentaba a la cólera de los oscurantistas y de los dioses para traer al hombre la herencia que le había sido intencionadamente arrebatada. Como Owen, Barmby creía que no hab'a más obstáculos que la ignorancia.

Los cuatro números de *Prometeo* contienen artículos de Barmby sobre una extraordinaria variedad de temas. Al lado de una serie sobre "El Comunismo" y de otra sobre "La Organización industrial" hay un "Ensayo sobre la filología filantrópica", que preconiza una lengua universal, "La mejora del clima por el Comunismo", sobre los efectos de la actividad humana sobre el clima y las posibilidades futuras de control de las variaciones atmosféricas y una "Cronología pasada, presente y futura. Inrtoducción Histórica a un Calendario Comunista".

The Promethean no constituyó un éxito, pero la Asociación Comunitaria parece que siguió existiendo aunque a escala reducida, reencarnándose en cierto modo en la "Iglesia Comunista". Por esta época, quizás en Ham, Barmby encuentra a un joven de su edad, Thomas Frost, cuyo libro, *Cuarenta años de recuerdos* (1880) es la principal fuente de información

para conocer la carrera futura de Barmby. Frost le describe como:

«Un joven con ademanes de *gentleman*, voz suave y persuasiva, cabellos de un color castaño claro partidos por la mitad según la moda de los hermanos cofrades, con un cuello y una corbata al estilo Byron». Encontró a Barmby «familiarizado con la totalidad de la literatura utópica», «mezclaba con las teorías comunistas sobre la sociedad la concepción panteísta de Spinoza del que Shelley es, en Inglaterra, el principal difusor».

Ambos se pusieron de acuerdo para dar nueva vida a *La Crónica Comunista*, bajo la forma de semanario que se vendería al precio de un penique. Su editor sería Hetherington. Fue en la *Crónica Comunista* donde apareció en forma de folletín la novela utópica de Barmby, *El libro de Platonopolis*. A no ser que una colección de *Crónicas comunistas* esté escondida en alguna biblioteca, parece que la Utopía se ha perdido, pero podemos hacernos una idea bastante aproximada por el resumen de Frost.

«Era una visión del futuro, un sueño de rehabilitación del mundo y de la humanidad. Monasterios comunistas en mármol y pórfido, donde los comunistas comían en vajillas de oro y plata, en comedores adornados con las más exquisitas obras maestras de la pintura y de la escultura, a los acordes de la más deliciosa música. Donde carrozas a vapor estaban preparadas para servir en los desplazamientos, o bien, si se deseaba otro medio de locomoción, globos y aeronaves podían realizar el mismo servicio. Donde, en resumen, todo lo imaginado por Platón, Moro y Campanella se reproducía y asociaba a todo lo que la ciencia moderna ha descubierto para aliviar las penas de los hombres y hacer la vida más feliz».

Si a esto añadimos la lista de las 44 "necesidades societarias", publicada en el primer número de *The Promethean*, entre las que las diez primeras son así:

1. Comunidad de sentimientos, de trabajo y de propiedad.
2. Alivio del trabajo manual gracias al maquinismo.
3. Organización de la industria en base a funciones generales y particulares.
4. Unificación del estilo arquitectónico de la vivienda.
5. Compenetración entre la ciudad y el campo.
6. Economía en las ciencias domésticas.
7. Amor universal eclesiástico.
8. Orden por la justicia o las matemáticas puras al servicio de la política.
9. Régimen alimenticio, científico y médico.
10. Comidas en colectividad y a las mismas horas.

Y si comparamos todo esto con las disposiciones de la Icaria de Cabet, lamentaremos menos la desaparición del *Libro de Platonopolis.*

Las tentativas de creación del "Comunitorium" en la isla de Sercq o en los alrededores de Londres no condujeron a nada y ya empiezan a plantearse problemas. Según Frost, mientras que él quería convertir la *Crónica Comunista* en el órgano común de todos los grupos socialistas y comunistas existentes, Barmby quería utilizarlo sólo en beneficio de su "Iglesia Comunista". En 1845 la ruptura significó la muerte de la *Crónica* y de *El Diario Comunista* que Frost había empezado a publicar en competencia con aquél.

El resto de la historia de Barmby puede contarse en breves palabras. En 1848 lo hallamos una vez más en París, pero poco después abandonó el comunismo utópico para hacerse sacerdote unitario. Sin embargo continuó políticamente activo, fue miembro del Consejo de la "Liga Internacional" de Mazzini y tomó parte en los movimientos de apoyo a los pueblos polaco, italiano y húngaro.

En 1867, cuando ejercía como sacerdote unitario en Wakefield, organizó un gran mitin para exigir la reforma parlamentaria. En 1879 su salud fue empeorando y regresó a pasar sus últimos días en Yoxford, donde murió en 1881.

Pero, de hecho, la parte más importante de su carrera termina durante los años de luchas cartistas que van de 1840 a 1850, ya que estos años marcan también el fin del socialismo utópico en Inglaterra. En cierto sentido es el desarrollo mismo del movimiento obrero que culmina en el cartismo el que lo hizo superfluo. El utopismo es una de las características de una clase obrera que no ha alcanzado su madurez. Pero es cierto también que durante estos años el incremento general del movimiento obrero estimuló el utopismo, que tuvo el recorrido brillante y el fin breve de un cohete. Fue en estos años que van del *Queenwood* de Owen (1839) a los proyectos agr colas de O'Connor (alrededor de 1846) cuando la imaginación de las masas se vio más agudizada. El cartismo, lejos de impedir a millones de personas el buscar un medio paralelo de aliviar sus sufrimientos, obtenía, por el contrario, gran parte de su vitalidad de este deseo de alivio, de esta actividad de la imaginación.[1]

---

1. Podemos ver esta actividad de la imaginación encaminada en dirección utópica bastante bien ilustrada en el poema escrito por Ernest Jones, en la cárcel, entre julio de 1848 y julio de 1850. *El nuevo Mundo, poema democrático,*

Después de 1818 la situación cambió bruscamente. La derrota política del cartismo constituyó una gran decepción para muchos. El fin de los años de confusión y de crisis y el comienzo del gran salto capitalista de mediados de siglo pusieron al movimiento obrero en una dirección a la vez nueva y más práctica. El descubrimiento de minas auríferas en América y en Australia y los rápidos progresos de los medios de transporte marítimos y terrestres abrieron una era de emigraciones a gran escala, donde el tipo de energías que se habían dispensado en las comunidades icarianas y owenitas halla ahora una salida en regiones recién abiertas a los pioneros. Bajo esta nueva luz la carrera entera de Barmby y, sobre todo, su abandono del utopismo después de 1848, parece revestir un significado desproporcionado a su importancia real.

Es difícil dejar de ver un personaje ligeramente cómico en este joven decidido a salvar a la humanidad. Frost le juzga así:

«Es triste que los que aceptaron seguirle no supieran nunca adónde les conducía. Si consideramos las desordenadas huidas de la primera parte de su carrera a la luz de su conducta posterior, parecería que, mientras que trataba de edificar una iglesia que fuera el futuro sagrado de la sociedad, en realidad estaba todavía tratando de buscar la luz y algo que se le escapaba.»

Pretencioso, desordenado, Barmby poseía, sin embargo, una energía, una imaginación y un contacto con las masas que nunca llegó a perder totalmente. Como todos los utopistas veía muy bien lo que fallaba y lo que era necesario hacer. Lo que le faltaba era el saber cómo establecer un puente entre el mundo existente y el que él deseaba. Sin embargo, en esta misma época el cartismo ayudaba a Marx a perfeccionar sus conocimientos del movimiento social. 1848 no fue solamente el año de la derrota del cartismo, fue también el año de las revoluciones y del *Manifiesto Comunista*.

---

se expresa con palabras bastante semejantes a las de Barmby, pero con una mayor riqueza de detalles y mayor madurez de pensamiento, ofreciendo la imagen de un mundo sin clases en el que la naturaleza ha sido transformada por la ciencia y el hombre ha sido transformado igualmente:

"La fuerza mecánica es el auxiliar de la salud,
los largos ocios exaltan el placer de las riquezas.
Ningún país enfebrecido expira bajo el yugo de las siete plagas;
ya que la lluvia es atraída como Franklin atrae la tormenta.
el granizo ha sido desviado hacia las montañas
y lanza sobre las rocas desnudas su azote ahora inofensivo."

3. *El libro de las máquinas*

Tras el movimiento cartista, tras el año de las revoluciones y del *Manifiesto comunista,* podría pensarse que la era de las utopías al estilo antiguo estaba a punto de terminar. Las únicas cuestiones prácticas a partir de este momento hubieran debido ser ¿cómo la nueva sociedad socialista surgirá de la sociedad existente y, según su origen y la historia de su gestación, cuáles serán sus características? Pero hay que esperar más de un cuarto de siglo antes de que estas cuestiones se planteen seriamente y el intervalo que separa a Barmby de Bellamy, que corresponde también al periodo clásico de expansión del capitalismo en Inglaterra, está ocupado por dos utopías que se centran no en estos problemas fundamentales sino en aspectos accesorios de la sociedad burguesa del siglo XIX, en tanto que tal.

The Coming Race (La raza futura) de Lord Lytton (1860) y *Erewhon* de Samuel Butler (1872) son obras tan diferentes en espíritu y temperamento que es difícil admitir que hayan sido publicadas casi simultáneamente. Tienen un solo punto en común: ambas se ocupan únicamente de la superestructura de la sociedad, ya que las bases no se ponen en cuestión ni siquiera se explican. Ambos libros abordan, cada uno a su manera, los problemas de la religión, del matrimonio, de las relaciones entre ambos sexos, de la educación, del delito y su castigo, y, sobre todo, de los efectos del desarrollo del maquinismo y de la ciencia sobre la felicidad humana. Ambos libros se conforman, por otra parte, con plantear problemas más que aportar soluciones válidas. La sátira de Butler es tan compleja que su significado permanece bastante oscuro, mientras que el héroe de Lytton, aunque admirador de la utopía soberana que descubre, sufre tal "desánimo", semejante al que experimentan los "hombres de corta vida" del *Regreso a Matusalem,* de Shaw, que al final del libro está entusiasmado ante la idea de volver a su país de origen.

Lytton, *dandy,* político, autor de gran éxito de la época victoriana, radical en su juventud y *tory* en su vejez, era el último de esa serie de brillantes jóvenes que Godwin tenía a su alrededor. No existe, sin embargo, una sola página de *La raza futura,* que es obra de vejez y escrita treinta y cinco años después de la muerte de Godwin, que no recuerde constantemente la influencia de este último y demuestre un profundo conocimiento de los socialistas utópicos y escritores

utópicos clásicos como Bacon y Moro. Todo esto aparece mezclado con las ideas conservadoras y aristocráticas de Lytton, aunque, a decir verdad, una gran parte del intelectualismo abstracto de Godwin no sea en absoluto compatible con la teoría *tory* de 1870. Se observará perfectamente la ambigüedad de la posición de Lytton en este pasaje en que el héroe (americano) exalta su patria al estilo de Swift en el país de los Hauhynhmns:

«No me entretuve demasiado, y aún con mil disculpas, sobre las instituciones retrógradas y decadentes de Europa, para extenderme acerca de la grandeza actual y las eminentes perspectivas de la gloriosa república americana, en la que Europa busca envidiosamente un modelo y donde ve con espanto lo que le espera... Insistí en la excelencia de sus instituciones democráticas, la consecución de la estabilidad gracias al gobierno de partidos y la forma en que la felicidad se había repartido entre la sociedad eligiendo, para ejercer el poder y distribuir los honores, entre los ciudadanos menos favorecidos desde el punto de vista de su fortuna, educación o personalidad. Pero, recordando oportunamente el discurso hecho por cierto elocuente senador (que había recibido de una Compañía de Ferrocarril la cantidad de 20 000 dólares por su voto en el senado), terminé repitiendo sus brillantes predicciones del magnífico futuro que esperaba a la humanidad, cuando la bandera de la libertad ondee sobre todo un continente y doscientos millones de ciudadanos inteligentes, acostumbrados desde su más tierna infancia al uso diario del revólver, apliquen al universo subyugado la patriótica doctrina de Monroe.»

Este fragmento refleja el odio del conservador medio inglés hacia América o toda otra democracia, un odio particularmente agudizado durante los años que siguen a la guerra civil, y Lytton, en su *Raza futura* no deja pasar ni una sola ocasión de atacar y denigrar la democracia como la peor forma de gobierno. Pero el fragmento refleja también la gran transformación que se había realizado desde Blake, Paine y Coleridge, que habían saludado la democracia revolucionaria como una nueva ley mesiánica, en una época en que, durante varios años, América y la Utopía casi se habían identificado. La visita de Dickens a América y la publicación de su *Martin Chuzzlewit* en 1843, señalan el comienzo de la toma de conciencia de la corrupción que acompaña al capitalismo creciente y en 1870 los comienzos del monopolio y toda una serie de escándalos de gran relieve sacaban a relucir algunos rasgos del modo de vida americano que en la actualidad resultan todavía más desagradablemente evidentes. No era necesario ser "conservador" para darse cuenta de que la "democracia burguesa pura" de los Estados Unidos podía

estar tan corrompida como los diferentes tipos de sociedades feudales capitalistas que existían en Europa. Estaba ya perfectamente claro que la libre empresa, el ejercicio ilustrado de la razón y el interés personal, sin intervención de reyes, clero o nobles, no podría jamás producir la Utopía que se había predicado con tanta confianza.

Lytton, por supuesto, no podía enfocar la cuestión del socialismo. Parece haber imaginado una forma de sociedad en que el conservadurismo se aliaba al anarquismo godwiniano, partiendo del principio de que en una sociedad completamente patriarcal todo el mundo aceptaría su suerte y su puesto como en una familia feliz y que todas las formas del poder ejecutivo y policiaco resultarían superfluas. Hacía suya la doctrina de Godwin acerca de la población necesariamente reducida de este tipo de comunidades; las tribus de Vril-ya no solían comprender más de 50 000 almas.

La historia de *La raza futura* es la sencillez misma. Su héroe, un rico americano, descubre un gigantesco mundo subterráneo explorando una mina. Este país está poblado en parte por los Vril-ya, de avanzada civilización, y en parte también por un gran número de naciones en diferentes estadios de barbarie más o menos democrática. El rasgo característico de los Vril-ya, de donde deriva su nombre, es la posesión del Vril, una fuerza comparable, en muchos aspectos, a la energía atómica, pero tan bien domesticada que puede contenerse en un ligero bastón que cada uno lleva consigo y puede utilizar a su voluntad para construir o destruir. Es el Vril el que ha transformado la vida de este pueblo, aboliendo la guerra, haciendo inútil toda forma de gobierno; e incluso imposible, porque cada individuo tiene el poder, si así lo desea, de destruir la comunidad en cualquier momento. El Vril suministra además tal cantidad de energía con fines productivos que reina la mayor abundancia. La mayor parte de los trabajos son realizados por complicadas máquinas o por robots que funcionan con Vril, pero los trabajos penosos y desagradables que aún quedan son ejecutados por los niños, como en los falansterios de Fourier. Como el arte y la literatura han desaparecido también, resulta difícil imaginarse cuáles eran los pasatiempos de los Vril-ya adultos.

La mayor parte del libro aparece dedicada a un relato de sus costumbres, de su historia y de sus creencias. En su totalidad el resultado es, como ya hemos sugerido, una mezcla de Godwin, Owen, Fourier y Cabet. Cuando Lytton se

aleja de los grandes rasgos utópicos tradicionales, la pobreza de su pensamiento y la confusión de sus ideas resaltan con mayor claridad. A pesar de algunos detalles superficialmente "socialistas" su utopía se basa en un capitalismo ingenuamente conservador, en el que la propiedad privada se mantiene, pero la explotación y la miseria han desaparecido, y donde los ricos son demasiado elevados para considerar sus riquezas como algo más que una fuente suplementaria de preocupaciones. El anfitrión de nuestro héroe se explica gravemente:

«Ana [hombres] como yo, que son muy ricos, se ven obligados a comprar cosas que no desean y vivir con gran boato cuando preferían lo contrario... Pero debemos cumplir nuestra obligación durante este corto paso por el tiempo que nosotros llamamos vida. Después de todo, ¿qué son cien años, más o menos, en comparación con la vida que nos espera después de muertos? Afortunadamente tengo un hijo a quien le gusta mucho el dinero. Es una excepción y confieso que no le entiendo.»

Así, a pesar de una inversión de los papeles tradicionales del hombre y la mujer que confiere a la novela un aire de originalidad, el cuadro de la sociedad que se nos presenta no tiene, a grandes rasgos, nada que le diferencie de lo que podía verse en un salón victoriano a la moda. El héroe observa en el transcurso de una velada:

«En todos los sitios adonde miraba me parecía que eran las Gy [mujeres] las que hacían las insinuaciones y los Ana [hombres] los que las recibían tímidamente. Los aires inocentes que adoptaban los Ana al recibir tales cumplidos, la habilidad con que evitaban el responder directamente a las declaraciones de amor o se tomaban a broma los amables cumplidos que se les dirigían, todo esto hubiera honrado a la más experimentada de nuestras coquetas.»

El derecho de las mujeres de esta utopía subterránea a insinuarse constituye la intriga de su conclusión. Dos Gy-ei (de más de dos metros) tratan de conquistar al héroe, que incluso hubiera podido verse en dificultades si no hubiera estado prevenido con anterioridad de que si cedía a sus insinuaciones se ver'a reducido a cenizas por el poder del "Vril" para evitar la contaminación de esta super-raza con un individuo inferior. Logra al fin llegar de nuevo a la superficie, aterrorizado ante la idea de que los "Vril-ya" puedan un día salir al aire libre para colonizar la tierra después de haber exterminado a sus habitantes.

Desde diferentes puntos de vista *La Raza Futura* es una obra sin importancia real, pero constituye un buen ejemplo

de la forma en que el radicalismo racional e ilustrado ha sido vulgarizado y se ha vaciado de su contenido revolucionario después de un siglo de progresos capitalistas. *Erewhon,* publicada solamente dos años más tarde, a primera vista más moderna y escrita por una persona de mayor inteligencia, es igualmente victoriana, aunque de tipo diferente. Es la utopía contemplada desde la ventana del presbiterio a través de la mirada de un hijo de pastor brillante y excéntrico. Y uno de los rasgos característicos de este hábil hijo de pastor es el sentirse totalmente al margen de todo, cuando en realidad es fundamentalmente el producto de su medio. Este era precisamente el caso de Samuel Butler y esto es lo que confiere a *Erhewon* su carácter tan personal.

El mundo próspero de clérigo en que nació Butler, un mundo de gentes ricas, era por su misma naturaleza un medio lo más aislado posible. Su dinero no tenía olor. No procedía visiblemente del mundo de la producción. Este medio no estuvo nunca en contacto con la clase obrera salvo en su modalidad de criados y campesinos respetuosos y deferentes. Y el mismo Butler trató deliberadamente de evitar los contactos incluso con éstos.

«Melquisedec —escribía en una de sus notas— era un hombre verdaderamente afortunado. No tenía ni padre, ni madre, ni descendientes. Era la encarnación del celibato. Había nacido huérfano.»

En el transcurso de su vida Butler discutió no solamente con su familia sino con todos los grupos religiosos, científicos o literarios que surgían en su camino.

Sin embargo siempre se retractó, del mismo modo que la parte de sus *Carnets de Notas* titulada *Rebelión* va seguida de otra titulada *Reconciliación.* Discutió con su familia, pero nunca hasta el extremo de romper con ella, as' como su crítica a la sociedad no llegó nunca hasta los extremos de poner en tela de juicio las bases en que descansaba una clase media de ideas tranquilas y reposadas, del mismo modo que su crítica de la religión no le llevó nunca al ateísmo que hubiera destruido precisamente estas ideas tranquilas y reposadas. Le gustaba molestar e inquietar, pero nunca hasta el extremo de resultar insoportable. Es quizá característico el hecho de que, habiéndose opuesto a los designios de su padre de que entrara en la carrera religiosa, aceptó el partir a probar fortuna en la cría de corderos, en Nueva Zelanda, en aquel momento la más anglicana y conformista de las colonias inglesas. Así

fue Nueva Zelanda la que le proporcionó la distancia y la agudeza de percepción que deberían permitirle ver Inglaterra bajo una nueva luz. Nueva Zelanda, así como el Presbiterio, ha jugado un importante papel en *Erewohn*. Butler demostró ser un magnífico granjero y se adaptó muy bien a la vida de pionero. El establecimiento colonial se encontraba en la costa Este, dominada por una cadena de montañas al Oeste, que los colonos nunca dejaron de tratar de anexionar a fin de aumentar los pastos. Butler tomó parte activa en la exploración de esta cadena montañosa, ya que le fascinaba lo desconocido:

«Pocas personas —escribe en *Mi primer año en la Colonia de Canterbury*— creen en la existencia del "moa". Si quedan uno o dos supervivientes se encontrarán probablemente en la costa Oeste, esa región de bosques todavía sin explorar que pueden sin duda ocultar princesas durmientes, oro en lingotes o cualquier otra cosa».

Con este mismo espíritu Higgs, el héroe de *Erehwon*, se enrola en la misión de exploración del macizo.

La Utopía que allí descubre, "Erewhon" (anagrama de *nowhere*, en ninguna parte) es de todas las del género la más difícil de clasificar. No es ni positiva —ejemplo a seguir— ni negativa —ejemplo a evitar—. Es en verdad un verdadero "Mundus alter et idem" un país de las antípodas, como el nuestro y diferente al nuestro, con su sabiduría propia y su locura propia, diferente pero al mismo tiempo sutilmente complementario del nuestro, de forma que es una sátira y una crítica a dos o tres niveles distintos. Su héroe es a la vez Butler, que satiriza, y un joven anglicano ligeramente *snob*, que constituye el objeto de la sátira. Erehwon e Inglaterra son, por así decir, el pie derecho y el pie izquierdo de un mismo par de botas.

Higgs, pues, penetra en las montañas como lo había hecho Butler y encuentra un país de nivel cultural y social muy semejante al nuestro. La primera diferencia sensible es la ausencia total de máquinas. Cómo una sociedad con una técnica de producción medieval puede parecerse a la Inglaterra industrial es una cuestión que Butler tiene mucho cuidado en evitar. Higgs descubre muy pronto que esta ausencia de maquinismo no se debe a una carencia de inventiva sino a un propósito deliberado. Unos quinientos años antes una guerra civil terminó con la victoria de un partido de destructores de máquinas y la destrucción total de la civilización mecánica.

Desde entonces, la fabricación o utilización de máquinas ha sido formalmente prohibida y castigada con las más severas penas, penas a las cuales escapa por milagro Higgs cuando se descubre que está en posesión de un reloj. Todo esto se nos explica a lo largo de una parte del libro de Butler titulada *El libro de las máquinas*.

Aquí, como siempre, Butler parece querer decir un gran número de cosas a la vez. Por una parte, se trata de un ataque del materialismo industrial, donde utiliza su método favorito, que consiste en llevar un razonamiento hasta sus reducciones lógicas en las que su carácter absurdo se pone inmediatamente de manifiesto. En este caso, partiendo del razonamiento de que el hombre no es nada más que una máquina sugiere que, si es así, la máquina es un hombre en potencia y puede, a lo largo de una evolución, hacerse humana o sobrehumana.

«Entonces el resultado es el siguiente: la diferencia entre la vida de un hombre y la de una máquina es una diferencia de nivel más que una diferencia de género, aunque no faltan diferencias de género. Un animal está mejor protegido frente a los peligros que una máquina. La máquina está peor dotada. Su radio de acción es menor, su fuerza y su precisión en su campo concreto son sobrehumanas, pero es menos eficaz cuando se trata de elegir. En ocasiones, si se produce un accidente mecánico, puede perder la cabeza y actuar como un demente en un frenesí de rabia, pero aquí nos enfrentamos otra vez con el mismo problema: las máquinas están todavía en la infancia, son simples esqueletos sin músculos ni carne.»

En este sentido *El Libro de las Máquinas* constituía el primer ataque de Butler en su guerra contra los darwinistas, que había emprendido bajo el slogan de "la evolución creadora".

Esto, sin embargo, no es más que un aspecto del problema. Defiende — o al menos así lo hace el libro "erewhoniano" que él pretende estar citando — que las máquinas constituyen una amenaza para el hombre y que, empezando humildemente como sus servidores, se convertirán pronto en sus dueños y podrán prescindir de él.

«Puede responderse que aunque las máquinas no entiendan nunca ni hablen nunca como el hombre, harán siempre ambas cosas en beneficio del hombre y no en el suyo propio, que el hombre será siempre el espíritu dominante y la máquina el esclavo. Esto está muy bien. Pero la máquina se irá convirtiendo imperceptiblemente en dueño; y hemos llegado ya a tal punto que incluso ahora el hombre sufriría enormemente si prescindiera de la ayuda de la máquina.

¿...Cuántos hombres en este momento viven en un estado de servidumbre de la máquina? ¿Cuántos pasan sus vidas enteras, de la cuna a la tumba, sirviéndolas día y noche? ¿No resulta evidente que las máquinas ganan terreno a nuestra costa, si pensamos en el número creciente de los que les están sometidos como esclavos y de los que consagran todo su espíritu para hacer progresar el imperio mecánico?

Pensemos también en los mineros, los vendedores de carbón y los que las conducen, y los barcos que transportan el carbón. ¡Qué ejército de criados utilizan estas máquinas! ¿No existen probablemente más hombres que cuiden máquinas que hombres que cuiden hombres? ¿No estamos a punto de crear nosotros mismos a nuestros sucesores en la supremacía de la tierra? ¿No contribuimos diariamente a incrementar la belleza y la delicadeza de su organismo? ¿No les concedemos cada día un poco más de autonomía, que llegará a ser un día superior a cualquier inteligencia?»

En todo esto no es difícil discernir la expresión de un horror muy frecuente ante los resultados de la producción mecánica capitalista, horror muy difundido en los medios intelectuales del siglo XIX, y que Butler compartía con personalidades tan diferentes como Blake, Cobet y Ruskin. Incluso después de haberse expresado así Butler recordaba que las primeras herramientas, y más tarde las máquinas, pueden ser consideradas como prolongación del cuerpo humano, que lo adaptan a nuevas funciones y le ayudan a incrementar su dominio sobre los elementos. Incluso bajo el capitalismo la máquina tiene un carácter liberador al mismo tiempo que opresor. Pone este razonamiento en boca de otro autor erewhoniano:

«La civilización y el progreso mecánico han ido de la mano, cada uno estimulando el desarrollo del otro y recíprocamente, desde que el primer movimiento accidental del bastón puso en movimiento la pelota.

De hecho las máquinas pueden ser consideradas como el modo de desarrollo gracias al cual el organismo humano evoluciona, al incrementar cada invento realizado las posibilidades del cuerpo humano. Más aún, la comunidad de miembros sólo resulta posible para quienes poseen suficiente comunidad de espíritu para pagar un billete de ferrocarril, pues ¿qué es un tren si no una bota de siete leguas que quinientas personas pueden poseer al mismo tiempo?»

Butler no trata de armonizar ambos puntos de vista: observa simplemente que el primer escritor "era considerado más perspicaz" y yo opino que toda la parte correspondiente al *Libro de las Máquinas* refleja con gran exactitud no sólo la ambivalencia de su propia actitud con respecto al industrialismo sino también la de la burguesía victoriana en general, esa mezcla de placer, asombro y horror ante esa cosa que ha

creado, con sus posibilidades de descanso y riquezas, su acompañamiento real de miseria y de mugre y las amenazadoras ideas subyacentes, relativamente moderadas en 1870, pero nunca totalmente ausentes, que hablan de destrucción.[1]

Todo esto se sugiere más que se enuncia, y, desde el primer momento, Butler parece haberse dado cuenta de que los erhewonianos eran más felices sin máquinas. Una de las cosas que más le había gustado de Nueva Zelanda era la salud y belleza de aquellas gentes, esos "rudos hombres de tez clara y cabellos encrespados" y no pudo dejar de compararlos con los habitantes de Inglaterra, ciudadanos y esclavos de las máquinas. Butler veía hombres libres y dichosos, sin el maquinismo. Lo que no veía era que la vida de los colonos neozelandeses hubiera sido imposible sin el capital inglés, el mercado inglés y los productos manufacturados ingleses que podían comprar con su lana. Procedente de la clase media, tímido y más bien torpe, personalmente idealizaba al campesino y al aristócrata, un poco a la manera de Yeats una generación más tarde. Por ello creó en *Erewhon* la Utopía de la perfección física:

«Por último, quisiera decir que las personas eran de una belleza física simplemente increíble. Nunca he visto nada que se les pueda comparar. Las mujeres eran vigorosas y su porte verdaderamente majestuoso, la cabeza dominando los hombros con una gracia que supera toda expresión... Los hombres eran de tan perfecta contextura como hermosas las mujeres. Yo siempre he apreciado y honrado la belleza, pero me hallé verdaderamente confundido ante una raza tan espléndida: una mezcla de lo que hay de más perfecto entre los egipcios, los griegos y los italianos. Los niños eran numerosísimos e increíblemente felices, ¿hemos de decir que ellos también poseían su parte de belleza?»

En base a este postulado Butler construye una divertida fantasía de "mundo a la inversa" en que la enfermedad es considerada como un delito y atrozmente castigada, mientras que los desvaríos morales son objeto de piedad y de los mayores miramientos. En esto también se manifiesta una ambivalencia. Negativamente existe una sátira manifiesta de la justicia criminal inglesa y de su forma poco científica de abordar el problema del delito, pero tras esto se oculta el sentimiento profundo de que la belleza, la salud, la suerte (en Erewhon la desgracia es también objeto de castigo) son los

---

1. *Erewhon*, aunque se publicó en 1872, fue probablemente escrita antes de la Comuna de París.

bienes supremos y que los hombres son y deberían ser recompensados por ello y el que no los poseyera, castigado. Compartía ciertamente hasta sus últimas consecuencias el prejuicio de su clase según el cual si un hombre es pobre o desgraciado sólo puede achacárselo a sí mismo.

La actitud de Butler frente al código social que reinaba en la sociedad victoriana es semejante. El gran dios de Erewhon, aunque no admitido por todos, es Ydgrun (Grundy),[1] cuya adoración consiste en hacer lo que todo el mundo hace. Butler se burla de Ydgrun que, él lo sabe por propia experiencia, es tan cruel y absurdo en Erewhon como en Inglaterra. Sin embargo concluye que, después de todo, es la mejor guía práctica en la vida y que los "altos dignatarios Ygrunditas", es decir, las clases superiores cultivadas, se han elevado hasta la máxima altura que cabe en la naturaleza del hombre".

«En definitiva —concluye— es una divinidad bienhechora y útil, que no se preocupa de sus detractores mientras sea obedecida y temida, y que mantiene a centenas de millares de personas en el camino que hace la vida tolerable; por otra parte toda forma de ideal más elevado o más espiritual no tendría ningún poder sobre ellos».

Cuando discute la religión (las Orillas Musicales), la educación (los Colegios de la Sinrazón) o cualquier otra institución, la actitud de Butler es semejante. Existe una sátira directa, pero también una sátira indirecta que confiere a las más absurdas instituciones erewhonianas una dosis especial e inesperada de sentido común, como la existencia de una Cátedra de Saber Mundano en el Colegio de la Sinrazón. A fin de cuentas, cuando advierte que su clase ha quedado bastante malparada, se retracta de una forma u otra para que no pierda su confianza en él y su buena conciencia. A la vez audaz y tímido es como ese nadador mediocre que se lanza continuamente a la corriente y vuelve siempre asustado cuando se da cuenta de que no hace pie. Su crítica es una crítica de familia, que nunca va más allá de lo que el resto de la familia considera permisible. Pero no por ello deja de estar bien dirigida, y resulta divertida y, hasta cierto punto, válida.

Nos queda todavía, como conclusión, decir unas palabras acerca de la técnica de ambos libros. *Erewhon* es casi la últi-

1. Mrs. Grundy, personaje de *Speed the Plough* (1793) representa la gazmoñería, el "qué dirán". *(N. del T.)*

ma de las Utopías del viejo estilo, situadas en una región todavía virgen del globo. Esto proviene, como ya hemos visto, de las circunstancias especiales de la vida de Butler en Nueva Zelanda. De hecho, mucho antes que *Erewhon,* el procedimiento tendía ya a perder eficacia a medida que iban desapareciendo los espacios blancos dc los mapamundis. Por consiguiente se pone en práctica un nuevo procedimiento y la Utopía se ve transferida bien a un futuro más o menos distante o, como en el libro de Lytton, a un mundo subterráneo o a otro planeta. *La Raza Futura* parece ser la primera de esta nueva serie de utopías, mientras que *Erhewon* es la última de su género.

6

El sueño de William Morris

Aquí la industrialización ha revestido un carácter distinto. Parece haber concluido ya el ciclo de diez años ahora que, a partir de 1870, la competencia americana y alemana han terminado con el monopolio inglés en el mercado mundial. Desde 1668 en las principales ramas de la industria, los negocios han experimentado una cierta baja, mientras que la producción crecía lentamente y parece que nos hallamos en este momento, tanto aquí como en América, al borde una nueva crisis, que en Inglaterra no ha ido precedida de un periodo de prosperidad. Este es el secreto de la súbita aparición, precedida, es cierto, de tres años de lenta preparación, de un movimiento socialista en el país».

(Carta de Engels a Bebel, 1884).

1. *Noticias de Boston*

El libro de Bellamy *Looking Backward*,[1] publicado en 1888, cuando el novelista americano era todavía casi un desconocido, alcanzó el mismo éxito inmediato que el *Viaje a Icaria* de Cabet, y por las mismas razones. Producto de una época de cambios rápidos y de tensión casi intolerable, parecía constituir el modelo de la solución práctica a los problemas reales. Alrededor de los años ochenta el capitalismo había realizado enormes progresos en todos los grandes países, y en la lucha que había emprendido contra las clases obreras,

1. Traducido a varios idiomas con el título de *Mirando hacia atrás* o *Año 2 000. (Nota del T.)*

que él mismo había creado, hallaba por fin un interlocutor. Para Inglaterra este progreso significaba la pérdida de un monopolio mundial durante mucho tiempo mantenido, la calificaba de *Great Depression* y un nuevo capítulo en la actividad política y sindical de la clase obrera. En Alemania y en Francia, de las ruinas de la Primera Internacional estaban a punto de surgir partidos socialistas de masa. En todos estos países la concentración del capital evidenciaba los primeros signos del monopolio, pero era en los Estados Unidos donde podían observarse los signos más evidentes y los progresos más rápidos. Entre 1859 y 1889 la producción industrial se había quintuplicado, alcanzando un total de más de nueve mil millones de dólares. El gran imperio de la Standard Oil sólo constituía uno de los ejemplos más sorprendentes. En 1887 Bellamy describía ya este proceso y los recelos y oposiciones que suscitaba:

«Sin embargo, sin que nadie se preocupara por el clamor de protesta general, continuaba la absorción de los negocios por monopolios cada vez más vastos. En los Estados Unidos... no existía ya, desde comienzos del último cuarto de siglo, ninguna posibilidad de supervivencia para cualquier empresa individual de cierta importancia, si no estaba apoyada por el gran capital. Las pequeñas industrias, en la medida en que podían sobrevivir, se veían reducidas a la condición de ratones en sus agujeros, cuya única posibilidad de supervivencia consistía en no hacerse notar. Las compañías de ferrocarril se habían aliado de forma que unos pocos consorcios controlaban ahora la totalidad de los ferrocarriles del país. En la industria todas las materias primas estaban controladas por asociaciones. Los sindicatos, *pools*, *trusts* y demás fijaban los precios y anulaban toda competencia, salvo cuando se creaban otras asociaciones igualmente poderosas. Esto originaba luchas que venían a terminar en una más potente unificación.»

Para los pequeños capitalistas, las profesiones liberales y los productores independientes, los progresos de la militancia de la clase obrera resultaban igualmente alarmantes. Los "Caballeros del Trabajo" alcanzaron el mayor número de adheridos, 700 000 aproximadamente, en 1886. En este mismo año se fundó la Federación Americana de Trabajo. Durante algunos años parecía que iba a surgir un gran partido obrero americano. Precisamente en este período se desencadenó un número de huelgas nunca igualado. Seguimos citando a Bellamy:

«Las huelgas se habían convertido en algo tan corriente en esta época que la gente había dejado de asombrarse. O en una rama de la industria o en otra, no habían dejado de existir desde la gran crisis de 1873.

De hecho resultaba excepcional ver que los obreros permanecían en el trabajo durante varios meses seguidos.»

Bastantes huelgas tenían un carácter más o menos político:

«Los obreros se habían visto repentinamente afectados por un profundo descontento de su condición y por la idea de que ésta podría mejorarse de una forma u otra».

El socialismo flotaba en el aire, tanto en América como en Europa, como comentaba Engels en 1886:

«El último paraíso terrenal burgués se convirtió rápidamente en un purgatorio y nada le impediría convertirse, como Europa, en un infierno a no ser un rápido movimiento progresivo del joven proletariado americano».

Este era el escenario del libro de Bellamy *El año 2 000*, un mundo de monopolios, de especulaciones, de huelgas desesperadas, salvajemente reprimidas, el mundo de los Rockefeller, de los Carnegies, y el mundo de los mártires de Haymarket, ahorcados en 1884, después de la explosión en Chicago de una bomba puesta por la policía. En la Nueva Inglaterra de Bellamy florecía la industria mientras que grandes extensiones de tierra quedaban sin cultivar.

Para Bellamy, hombre afable, tranquilo, sin ninguna relación con el movimiento de la clase obrera, toda esta violencia, esta avidez, este conflicto de egoísmos resultaban de mal gusto. Era algo desordenado e irracional, cuando lo que le atraía era el orden y la razón del socialismo. Su triunfo debía ser el de la razón, no el de una clase revolucionaria.

«Este libro, aunque escrito bajo la forma de una novela imaginaria, es considerado, con toda seriedad, como un anuncio, de acuerdo con los principios de la evolución, de una etapa próxima del desarrollo industrial y social de la humanidad».

Al comienzo de la obra Bellamy explica qué es lo que entiende por principios de evolución. Su héroe, Julian West, después de un sueño del tipo del de Rip Van Winkle, se despierta en el Boston transformado, socialista, del año 2 000. Su anfitrión y monitor, el Doctor Leete, siempre dispuesto a ofrecerle interesantes explicaciones, le expone la historia del cambio.

«A comienzos del siglo pasado la evolución llegó a su término por la asociación final de todo el capital de la nación. La industria y el co-

mercio, al dejar de estar en manos de corporaciones o sindicatos de particulares irresponsables, guiados por sus necesidades particulares o caprichos, fueron confiados a un *trust* único que representaba al pueblo, a fin de ser dirigidos en el interés común y para beneficio de todos. Es decir, la nación se organizó como una gran corporación económica en la que fueron absorbidas todas las demás corporaciones. Se convirtió en el único capitalista en substitución de todos los demás, en el único patrono. El monopolio final en el que todos los demás monopolios quedaron absorbidos, un monopolio de proyectos y de economías en el que todos los ciudadanos pudieron participar...

Pero un cambio tan extraordinario —dije yo— no pudo ocurrir sin un gran derramamiento de sangre y en medio de grandes convulsiones.

Todo lo contrario —contestó el doctor Keete—, no se produjo absolutamente ninguna violencia. El cambio estaba previsto desde hacía tiempo. La opinión pública se encontraba madura y la gran mayoría deseaba este cambio. Ni la guerra ni la discusión hubieran podido impedirlo».

Esto, de hecho, no es más que una de las primeras y por lo tanto más ingenuas exposiciones de la doctrina, ahora perfectamente estudiada, del superimperialismo, concepción según la cual el capitalismo del monopolio, eliminando la competencia, se transformaría automáticamente y sin problemas en su contrario. Inevitablemente la esencia del socialismo de la Utopía de Bellamy está marcada por el determinismo que la inspira. La llana igualdad, la casi militarización del trabajo, la organización burocrática, la rigidez de la vida, el acento puesto en los inventos materiales, todo esto forma parte de su visión porque es incapaz de captar la diferencia entre el Capitalismo y el Comunismo. En el año 2 000, para Bellamy, todo el mundo debe vivir más o menos como vivían los pequeños burgueses de Boston del año 1886, y todo el mundo debe estar satisfecho con esta vida.

Es probablemente esto, junto con sus méritos, lo que proporcionó a *Mirando hacia atrás* tan gran popularidad. En una época en que las profesiones liberales y los pequeños productores, todavía muy numerosos, se sentían cogidos entre los *trusts* y la organización obrera, se les ofrecía una posibilidad de "progreso sin lágrimas", un socialismo que no les comprometía. Bellamy tuvo mucho cuidado en rechazar todo nexo con el movimiento obrero, "los partidarios de la bandera roja", como los llamaba:

«"No tuvieron nada que ver (en este cambio), salvo que trataron de impedirlo, naturalmente", respondió el doctor Leete. Mientras duraron tuvieron bastante éxito, ya que molestaban verdaderamente a la gente

hasta el punto de hacer enterrar los más serios proyectos de reforma social».

Los "Populistas" y las "Asociaciones de granjeros" que trataban de organizar a los granjeros y los humildes contra los trusts, estaban entonces en su apogeo, Algunos años más tarde, bajo el impulso de Bryan, estuvieron a punto de apoderarse del partido demócrata. El pueblo contra los trusts, el hombre contra el dinero, éstos eran sus slogans. Es precisamente a este público al que Bellamy se le presentó como una aparición, confiriendo un carácter científico y evolutivo a lo que no era más que un intento desesperado de detener el progreso de los monopolios volviendo al orden de las cosas primitivas. Al mismo tiempo el libro posee algunos méritos. A pesar de un estilo que nos resulta hoy intolerablemente solemne y pretencioso, existen ciertas fórmulas e incluso párrafos enteros de crítica firme y severa del capitalismo, sus instituciones y sus efectos. Y ofrece, por lo menos, puntos de vista más civilizados que los del capitalismo, mostrando la posibilidad de substituir la competencia por la cooperación humana en una sociedad sin clases, a pesar de toda la frialdad de concepción de esta sociedad.

Por todas estas razones, y quizá porque en aquel momento cualquier libro que ofreciera alguna esperanza hubiera sido bienvenido, *Mirando hacia atrás* alcanzó un éxito que ni el mismo Bellamy se esperaba. En América se vendieron centenares de miles de ejemplares en unos años. En 1891 habían aparecido traducciones holandesas, italianas, alemanas, francesas y portuguesas. La edición inglesa, publicada en 1889, acaparó la atención casi tanto como la americana. Y casi se llegó a considerar a Bellamy en U.S.A. como el inventor del socialismo y jefe de un partido político destinado a instaurar el mundo de su libro. Incluso en Inglaterra, donde el socialismo tenía una más larga historia, y donde el marxismo era mejor conocido, existía una gran tendencia a considerar el cuadro de vida que Bellamy ofrecía como una realidad posible.

Por esta razón Williams Morris hizo de dicha obra una cuidadosa crítica en el periódico de la liga socialista *The Commonweal*, el 22 de enero de 1889. Me propongo ofrecer aquí numerosos extractos de este artículo, pues me parece que constituye una perfecta refutación de Bellamy. Ilustra muy claramente la opinión de Morris no sólo sobre Bellamy sino

también sobre la sociedad socialista, además es poco conocido y de bastante difícil acceso para los lectores actuales. Después de varias observaciones generales Morris explica que, puesto que:

«los socialistas y los no socialistas se han visto tan impresionados por la obra, es lógico que *The Commonweal* se ocupe de ella. Pues se trata de una utopía. El libro se nos presenta como escrito en el año 2 000 y describe la situación de la sociedad después de una revolución gradual y pacífica que realiza el socialismo, que para nosotros no constituye más que el comienzo de su etapa militante. Y debemos ocuparnos de este libro sobre todo en la medida en que es peligroso. Peligroso en dos sentidos: algunos hallarán la solución al problema de "¿cómo viviremos entonces?" agradable y satisfactoria, otros no la encontrarán a su gusto. Los primeros corren el riesgo de aceptar en bloque todos los errores y todos los sofismas que un libro de este tipo incluye necesariamente, como datos concluyentes y reglas de acción que orientarían sus esfuerzos hacia direcciones equivocadas.
Los otros correrían también el peligro, si son simpatizantes o jóvenes socialistas, de tomar en serio estas especulaciones y decir: "Si esto es el socialismo, no colaboraremos en su venida, ya que no nos aporta nada..."
Podemos decir que el temperamento de Bellamy, desprovisto de sentido histórico y artístico, es el ejemplo mismo del temperamento moderno. este socialista se halla perfectamente satisfecho de la civilización moderna, con tal de que se supriman la injusticia, la miseria y las escorias de la sociedad. Este semi-cambio le parece posible. El único ideal que propone es el del miembro laborioso de la clase media y de profesión liberal, purificado de su delito de complicidad con la clase monopolista y que se ha hecho independiente en vez de ser como en la actualidad un parásito...
De esta especie de satisfacción que el autor experimenta frente a la vida moderna se desprende que concibe que la transformación socialista debe efectuarse sin afectar a este tipo de vida, a través de un desarrollo final de los grandes monopolios privados tan característicos de nuestra época. Supone que éstos se tranformarán necesariamente en un solo monopolio que incluirá al pueblo y trabajará en beneficio del pueblo.
Realizada así, pacífica e inevitablemente la gran transformación, el autor expone su plan de organización de la vida ¡y qué plan!
Se puede describir su sistema como el de un comunismo de Estado, sumamente centralizado. El fallo en todo esto estriba en que el autor es incapaz de concebir otra cosa que no sea el mecanismo de la sociedad. Con toda naturalidad ve en el futuro de la sociedad, de la que nos dice que está regida sin despilfarro, ese terror al hambre que es el acompañante necesario de una sociedad en la que dos tercios o más de la producción son desperdiciados. Nos dice que cada individuo es libre de escoger su oficio y que el trabajo ya no es penoso para nadie, pero la impresión que ofrece es la de un enorme ejército en pie, muy entrenado, obligado por un designio misterioso a producir bienes que satisfarán todos los caprichos, absurdos o pródigos, que puedan presentarse. ¿Un ejemplo? A partir de los veintiún años todo individuo debe dedicarse a producir seriamente, debe trabajar tres años en cali-

dad de peón, elegir después un oficio especializado y trabajar así hasta los 45 años, edad en la que debe abandonar su trabajo y divertirse, cultivarse, si es que le queda materia gris. ¡Santos designios! Es posible imaginarse a un hombre de 45 años que cambia totalmente de modo de vida, y por decreto...

En resumen, una civilización mecanicista es lo mejor que Bellamy puede imaginar para nosotros. No debe extrañarnos que su única propuesta para hacer el trabajo tolerable sea la de suprimirlo al máximo, gracias a nuevos e incesantes desarrollos de la técnica... Yo creo que el ideal hacia el cual debemos tender no consiste en disminuir la energía del hombre reduciendo el trabajo al mínimo, sino más bien en reducir la parte desagradable que hay en el trabajo al mínimo a fin de que deje de existir...

En esta parte de su sistema, por consiguiente, Bellamy se toma muchas molestias para nada, buscando (sin resultados, por otra parte) un estímulo para el trabajo que substituya el temor al hambre, que es en la actualidad nuestro único estímulo, cuando nunca nos cansaremos de repetir que el único y verdadero estímulo al trabajo feliz y útil debe ser el placer que se experimenta en el trabajo mismo.

Debemos también poner de relieve que ciertos socialistas no opinan que el problema de la organización de la vida y del trabajo necesario pueda resolverse a través de una inmensa centralización, que funciona por magia y en la que nadie se siente responsable. Piensan, por el contrario, que la unidad administrativa deberá ser lo bastante pequeña para que cada ciudadano se sienta directamente afectado por cada uno de los detalles, que el individuo no pueda renunciar a los asuntos de la vida a favor de una abstracción que llamamos Estado, sino que, por el contrario, debe regirlos en colaboración consciente con éste, que la variedad en la vida es tan digna de ser considerada uno de los objetivos del comunismo como la igualdad de condiciones y que sólo una verdadera síntesis de ambas ideas puede verdaderamente instaurar la libertad... Y que, para terminar, el arte en el sentido más amplio y en el más estricto de la palabra no es un simple accesorio del que el hombre libre y feliz puede prescindir, sino el instrumento necesario e indispensable de la felicidad humana».

Morris, con su espíritu tan vigorosamente creador, no podía conformarse con una simple crítica a la utopía de Bellamy. Para él *Mirando hacia atrás* constituía un desafío al que sólo pod'a responder ofreciendo su propia imagen de la vida bajo el comunismo. Pero era también consciente del peligro de error que suele acompañar necesariamente a este tipo de obras y estaba dispuesto a asumir su responsabilidad. Parece evidente que *Mirando hacia atrás* fue el estímulo que hizo nacer las *Noticias de ninguna parte*, que se publicaron en forma de folletín en el *Commonweal* a partir del 11 de enero de 1890.

2. *"Noticias de ninguna parte"*

Si, como ya hemos sugerido, es el libro de Bellamy el que impulsó a Morris a escribir sus *Noticias de ninguna parte*, también parece evidente que en esta obra se limitaba a poner en orden ideas que ya llevaba madurando desde hacía tiempo. En las últimas páginas de *A Dream of John Ball* (Sueño de John Ball), publicado también en el *Commoweal* en 1886, hallamos una alusión bastante clara al hecho de que pensaba escribir una historia que le serviría de complemento, cuando John Ball dice mientras se va:

«Vuelvo a la vida y a la muerte y te dejo, y no sé si debo desearte que veas en sueños los días que vendrán después de ti para hacerte penetrar el futuro, ya que ignoro si esto te ayudará o te perjudicará».

Tras esta incursión en el pasado y vuelta al presente que constituía el *Sueño de John Ball* era lógico que Morris se proyectara en el futuro y mirara hacia atrás, tanto más cuanto que para él el futuro socialista se parecía en mucho al pasado medieval y feudal.

Sabemos también que el tipo de vida que describe en *Noticias de ninguna parte* aparece a lo largo de toda su obra, en su arquitectura teórica y práctica, en su obra de artista, así como en sus poemas y cuentos. Esto resulta sumamente claro en una carta escrita en 1874:

«Con toda seguridad, si los hombres vivieran quinientos años en vez de setenta, descubrirían un medio de vivir mejor que este mundo horrible, pero parece que nadie se preocupa por mejorar las cosas y ni yo mismo me preocupo a pesar de mis lamentos. Pero pensemos por un momento que la gente vive en pequeñas comunidades en medio de jardines y prados verdes, a cinco minutos del campo, sin grandes necesidades, casi sin muebles, por ejemplo, y sin criados, y que estudian el arte difícil de apreciar la vida y conocer sus deseos. Pienso que entonces se podría decir que la civilización ha empezado verdaderamente».

En esta carta escrita bastante antes de que Morris tuviera conciencia de ser socialista, aparece ya el germen de las *Noticias de ninguna parte*, especialmente en esa observación de pasada acerca de los criados. No somos capaces de darnos cuenta en la actualidad hasta qué punto una idea de este tipo era revolucionaria, formulada por un hombre acomodado de 1874, en una época en que el servicio doméstico era frecuente en toda la clase media. Pero Morris empezaba ya a darse cuenta que esta desigualdad de condición era algo in-

digno de la humanidad, idea a la que vuelve de nuevo, ampliándola, en *Arte y Socialismo,* por ejemplo. E incluso en 1874 pienso que hubiera podido decir que es tan degradante ser esclavo de una máquina como de un individuo. Lo que separa al Morris de entonces del de 1890 es que en 1890 ha cargado sobre sus hombros la tarea de mejorar las cosas y ha visto en el socialismo el medio de lograrlo.

Al estudiar los orígenes de *Noticias de ninguna parte* conviene no olvidar que un gran número de los detalles que en ellas se contienen pertenecen a una corriente de pensamiento muy difundida en el último cuarto del siglo XIX. Entre 1871 y 1884 Ruskin escrib'a su *Fors Clavigera,* "cartas a los obreros y campesinos de Gran Bretaña", que sentaba las bases de su Gremio de St. George, proyecto de una red de comunidades utópicas en las que la vida debía ser semejante a la descrita en *Noticias de ninguna parte,* aunque Ruskin, socialista aristocrático, no hubiera considerado nunca la camaradería e igualdad democrática que para Morris eran el remate de la obra. Morris comprendió también, y fue quizá el fracaso del Gremio de Ruskin lo que le ayuda a tomar conciencia de ello, que toda tentativa fragmentaria de transformar la sociedad mediante métodos de este tipo no tiene ningún valor. En cualquier caso, mientras que sus ideas superaban en gran medida las de Ruskin, aprendió mucho de éste y siempre manifestó un gran respeto hacia él.

Sabemos también que en 1885 leía con extraordinario interés el libro de Richard Jefferies *After London.*

«Me hallo ante un curioso libro: *After London.* Me gusta bastante, he acariciado curiosos sueños mientras lo leía. Me gustaría tener treinta años menos para poder ver como termina todo esto».

Nos hallamos, de pasada, ante una de las ideas más características de Morris. Estaba convencido de que el capitalismo llegaba a su fin; o bien se produciría una revolución y la aparición de una sociedad socialista o bien una inmensa catástrofe, un regreso a la barbarie y todo empezaría de nuevo. Su odio hacia el capitalismo y la sociedad moderna era tal que incluso hubiera preferido la segunda solución. En determinados momentos parece incluso desear una catástrofe. En una carta de este mismo año escribe:

«Cuán consolador resulta pensar en una nueva invasión del mundo por la barbarie... Hace tiempo estaba desesperado porque pensaba que lo que los imbéciles de hoy llaman progreso seguiría perfeccionándose sin

cesar. Menos mal que ahora sé que todo esto se detendrá de repente (de repente en apariencia, por supuesto), como en los tiempos de Noé».

Más a menudo, sin embargo, consideraba la solución positiva del socialismo y se daba cuenta de que volver al punto cero no resolvía nada. Como escribe en *Noticias de ninguna parte:*

«No hubiera podido (el Mercantilismo) ser destruido de otra forma, a no ser, quizá, por la degeneración gradual de la sociedad, hasta que hubiera alcanzado un estado tan rudo como la barbarie pero sin el placer y la esperanza que acompañan a la barbarie. Evidentemente el remedio más corto y más radical era el mejor».

Era precisamente la imagen de una sociedad con toda la rudeza de la barbarie pero sin ninguna de sus esperanzas, la pobreza de la Edad Media, pero no su vitalidad, lo que Morris hallaba en *After London.* Jefferies describía en su obra una Inglaterra repentinamente desprovista de todos sus habitantes a raíz de una catástrofe inexplicable. Volvía el bosque, los valles se transformaban en lagos o pantanos, restos de población sobrevivían diseminados aquí y allá en minúsculos principados y ciudades-Estados, toda forma de arte había desaparecido salvo las más groseras e imprescindibles para vivir. La corrupción, la esclavitud, la guerra civil sin fin eran universales. En las últimas páginas (el libro no se terminó), se halla una alusión a una nueva clase de Estado que se crea entre las tribus de pastores bárbaros. Esta era precisamente la destrucción como "en tiempos de Noé" y todo esto, a pesar del proceso de degeneración que se describe, resultaba más grato a Morris que la civilización del siglo XIX. Sin embargo lo que el libro nos describe no era más que una segunda posibilidad para él y la mayoría de las veces pensaba que podría evitarse un remedio tan desesperado. *After London* es, en cierto modo, las *Noticias de ninguna parte* a la inversa. El capitalismo ha sido destruido, pero no lo ha reemplazado el socialismo. No cabe duda, sin embargo, de que el libro constituye una de las influencias que han ayudado a dar forma a la utopía de Morris. Sería interesante saber también, aunque no tenemos ningún testimonio directo, si Morris había leído otra novela utópica de la época, *A Crystal Age,* de W. H. Hudson, publicada en 1887. Es una posibilidad, en cualquier caso, ya que Hudson estaba en buenas relaciones, entre otros, con Wilfrid Scawen Blunt y R. B. Cunninghame Graham, por quienes Morris podría haberse enterado de la existencia de la

obra. En cualquier caso *A Crystal Age* tiene ciertos rasgos que recuerdan las *Noticias de ninguna parte,* sin el socialismo, por supuesto. Lo más notable quizá en *A Crystal Age* es su ausencia total de relación con el mundo real. Se trata de una creación nueva, tan alejada de nosotros en el tiempo y el sentimiento que ha desaparecido totalmente el menor recuerdo de nuestra sociedad actual.

Lo que Hudson comparte con Morris es la concepción de una era de tranquilidad, de un periodo durante el cual el mundo no se agita. Esta época de tranquilidad que para Morris no es más que una pausa temporal y relativa entre dos periodos de cambio más intenso, adaptándose bastante mal, por otra parte, a su concepción de la dialéctica en general, parece ser para Hudson ilimitada en una u otra dirección. Describe un mundo de pequeñas familias permanentes, dispersas y autónomas, cada una de las cuales tiene su "casa". Los individuos aparecen y desaparecen, pero sus nombres permanecen inmutables y la "casa", base material y marco de existencia, es eterna, de forma que puede decirse que la familia existe para servir a la "casa" y no la "casa" para albergar a la familia. La familia vive en regimen de autarquía, lo que evita toda explotación o comercio. En este sentido podemos decir que existe una vaga sombra de socialismo y la escena en que el héroe, un visitante de nuestro tiempo, ofrece dinero para pagar sus vestidos, hubiera podido estar firmada por Morris, excepto porque sus personajes son más educados y menos aburridos que los de Hudson. Las dos utopías se asemejan también en la ausencia, tanto en una como en otra, de grandes ciudades, en la importancia del arte, del artesanado, y en el placer nuevo que los hombres experimentan ante un trabajo necesario.

Sin embargo Morris va mucho más lejos que Hudson por su sentido de la historia y por la profundidad de sus sentimientos humanos. Para él la utopía no se sitúa lejos en el tiempo y en el espacio, sino que nace de la sociedad existente a raíz de una lucha y posee los rasgos evidentes de esta lucha y de todo su pasado. Sus personajes tienen además muy poco en común con las creaciones ascéticas, asexuadas e impermeables al humor de Hudson.

No podemos imaginarnos viviendo en esta utopía como no podemos imaginarnos viviendo en un escaparate, mientras que la utopía de Morris ha parecido a millones de hombres no sólo posible sino también digna de ser realizada.

Existe también otra semejanza que debemos mencionar. Es el procedimiento del sueño. El héroe de Hudson "se despierta" de un sueño prolongado a lo largo de numerosos siglos y no se nos dice directamente que la esencia del libro es un sueño. Sin embargo esto puede deducirse de un cierto número de detalles, que de otra forma resultarían incomprensibles, como la conclusión, en que describe su propia muerte. Bellamy y más adelante Wells utilizan la técnica del sueño prolongado, pero la racionalizan dándole una explicación pseudocientífica que se adapta perfectamente al estilo falsamente científico de sus utopías. Este procedimiento hubiera sido indigno de Morris. En él la imaginación no se basa en una serie de detalles superfluos sino en un dominio de las leyes del movimiento de la sociedad humana. Además conocía perfectamente las literaturas medievales y nórdicas en que el sueño mágico y las ensoñaciones son procedimientos familiares. Era algo tan natural para él utilizar el sueño en su cuadro de la Inglaterra socialista como lo era para Langland en su descripción de los "Horrores del infierno". Y el sueño era para Morris algo más que un procedimiento literario. Su imaginación era sobre todo visual. Su memoria visual —es un dato que nos ha llegado—, era extraordinaria. Parece evidente que una persona de esta constitución tiene normalmente sueños precisos y realistas y Morris, en las primeras páginas del *Sueño de John Ball* nos confía que éste era su caso, describiendo con todo detalle los tipos de sueños sólidos, coherentes y arquitectónicos que solía tener. No hay ninguna razón para poner en duda que el que nos describe aquí lo había experimentado él personalmente y son estas sensaciones las que constituyen el origen de la forma dada a sus dos grandes obras de ficción socialista.

J. W. Mackail escribe de las *Noticias de ninguna parte* con ese tono protector y despectivo que no puede evitar cuando habla del socialismo de Morris:

> «Es un hecho curioso que esta novela insular y tan mal construida haya sido traducida al francés, al alemán y al italiano, y que haya sido más leída en el extranjero que cualquier otra de sus obras más importantes en prosa o en verso».

Lo que resulta curioso hoy es que Mackail que, a pesar de sus defectos como biógrafo, quería verdaderamente y respetaba a Morris, no haya visto lo que tan claro resultaba a millones de trabajadores de muchos países, es decir, que

Noticias de ninguna parte eran, como hemos tratado de explicar, el resultado de años de reflexión y preparación, que este libro hab a surgido de una forma especialmente adaptada al genio de Morris y que era, de hecho, el remate y la cima de toda su obra.

Es cierto que es un libro corto. Es cierto que fue escrito de prisa y casi día a día entre las urgencias de otras actividades. Es cierto, y es esto lo que a los filisteos les cuesta digerir, que fue escrito para una revista socialista como arma en la batalla cotidiana. Todo esto no hace más que demostrar lo que no necesita demostración pero suele ser olvidado o negado, y es que Morris daba lo mejor de sí mismo a la clase obrera, y que, si grande era su talla, nunca lo era mayor que cuando se mostraba revolucionario. En *Noticias de ninguna parte* más que en ninguna otra de sus obras, Morris confiaba sus esperanzas y su saber, todo lo que había hecho y todo lo que había llegado a ser en el transcurso de una vida de luchas.

Esto es importante ya que, aunque pueda decirse que no se hizo oficialmente socialista hasta 1883, su vida y su obra forman un todo completo, que abarca desde su obra poética de juventud hasta las obras socialistas de su madurez. Morris estudiaba siempre, profundizando sin cesar su comprensión del mundo y de sus propias ideas, pero no tenía nada que olvidar ya que cada una de sus etapas era sólo la realización de las anteriores. De Ruskin había aprendido a ver en el arte (en el sentido más amplio de la palabra) no una actividad especial destinada a producir artículos de lujo sino una parte esencial de la vida del hombre. "Arte" era todo lo que surgía de las manos de hombres libres que amaban su trabajo. Su puesta en causa inicial de la masa de productos comerciales procede del hecho de que habían sido fabricados por hombres ante el impulso de la necesidad. Estas ideas tenían que llevarle necesariamente a una crítica de la sociedad existente y Morris no era hombre que temiera llevar sus conclusiones hasta el extremo.

Así se pregunta en seguida: "¿Qué necesitan los hombres para ser felices?". Como su pregunta era sencilla y directa, sin misticismos ni idealismos, sus respuestas fueron igualmente sencillas y materialistas. Lo esencial, pensaba, es la camaradería, la abundancia, el sol, el aire puro, el espacio y el placer del trabajo. Esta es la vida que describe cuando nos dice que los habitantes de Dale vivían:

«en medio de los placeres de la vida, pero sin desear lo imposible. Trabajaban con sus manos y se cansaban, pero reposaban de sus fatigas, se divertían y eran felices. El futuro no era un fardo para ellos, como tampoco el pasado algo que hay que olvidar. La vida no les causaba vergüenza y la muerte no les asustaba».

A todo esto sólo le falta una cosa. En uno de sus primeros cuentos, *Svend y sus hermanos* (1856) describe un pueblo rico, fuerte, numeroso, maestro en todas las artes, poseedor de todos los dones:

«¿No tenía motivos el rey para mostrarse orgulloso de un pueblo que parecía hecho para conducir el mundo a un estado de suprema perfección que la tercera generación podría ya conocer?
Pero ¡ay!, todos eran esclavos: reyes, sacerdotes, nobles, burgueses, tanto como el más miserable de los siervos. Quizá incluso más que éste, ya que ellos eran esclavos voluntarios mientras que aquél no lo era voluntariamente, por cierto».

Ya el joven Morris juzgaba el orgullo y la miseria de la Inglaterra victoriana. Desde el comienzo y cada vez con mayor claridad veía que nadie podía ser feliz si no era en una sociedad libre. Por encima de todo sufría esto en su propia carne, pues era él, más que cualquier otro hombre de su época, quien merecía ser feliz. Tenía fuerza para ello, ingenio, medios, amigos sinceros y un trabajo que le gustaba. Triunfaba en toda actividad que emprendía. Pero seguía insatisfecho porque no podía hallar placer en lo que no podía ser disfrutado por todos. "No quiero arte para una elite, como tampoco educación para una 'elite' o libertad para una 'elite'", escribía.

Empieza, por lo tanto, con un estudio sobre la naturaleza de esta libertad, investigando en la historia de las épocas y sociedades más florecientes y preguntándose por qué faltaba esta libertad entre la burguesía democrática de la Inglaterra del siglo XIX. Estudió sobre todo la literatura y la vida de la Europa del Norte en el periodo heroico y fue en Islandia donde halló la forma más próxima, quizás, a una sociedad libre como el hombre no había conocido nunca. Observó inmediatamente que el rasgo esencial de la libertad islandesa era la ausencia de divisiones de clase y una vez que hubo comprendido que libertad significa abolición de las clases se hallaba ya en el camino del socialismo consciente. Morris era un hombre apasionado por la sociedad sin clases, determinado a instaurarla por todos los medios posibles. De esta forma escapa al sentimiento de frustración que sufrió D. H. Law-

rencc en nuestra época al tratar de resolver el mismo problema sin utilizar la clave principal. Morris amaba el pasado y lo comprendía mejor que Lawrence, pero nunca cometió el error de tratar de volver a él. Cuando visita Islandia lo hace para adquirir sabiduría y fuerza con vistas a la lucha y no para escapar al presente. Sabía que la sociedad sin clases que habría de llegar tendría que surgir necesariamente de la existente. Por ello, aunque para hablar de él utilizara la palabra "socialista", cuando hablaba en términos generales gustaba de utilizar la palabra "comunista" para definir con precisión el tipo de socialista que era. Y utilizaba el término no en un sentido amablemente anacrónico, sino con gran precisión, pensando en todos sus significados posibles. En la penúltima década del siglo XIX esta palabra tenía dos significados, ambos deshonrosos. En primer lugar un comunista era un partidario de la Comuna de París, historia todavía reciente y objeto de terror para la burguesía, que había visto en ella la realización de la dictadura del proletariado. Morris no dejó nunca de defender la Comuna y glorificar su nombre. En segundo lugar, un comunista era una persona que aceptaba las enseñanzas de Marx tal como se exponían en el *Manifiesto Comunista.* Se han dicho tantas tonterías a propósito de Morris que sigue siendo necesario subrayar que era marxista en el sentido en que él entendía el marxismo, sin olvidar que en aquella fecha la mayor parte de las obras más importantes de Marx y Engels no estaban todavía al alcance de un lector inglés y que, en la práctica, el socialismo inglés estaba todavía dando sus primeros pasos, cometiendo numerosos errores por falta de la experiencia inglesa e internacional que hoy tenemos a nuestro alcance. Los que le niegan a Morris el calificativo de marxista lo hacen bien por que su ignorancia a propósito del marxismo es tan grande que no saben reconocerlo tal como aparece, en sus escritos, formulado en ocasiones de una forma muy personal, o bien porque se han formado una idea preconcebida de Morris y están dispuestos a defenderla incluso a costa de interpretar mal sus propias palabras.[1]

---

1. Puede quizá resultar útil ofrecer aquí un ejemplo de deformación de la verdad. Lloyd Eric Grey en *Williams Morris, Prophet of England's New Order* declara que Morris escribió "a los miembros de la Federación Democrática Social" que "quien pensara que los problemas económicos debían pasar por delante del arte y la cultura no sabía lo que significaba el arte". Cuando lo que Morris escribió *(How I Become a Socialist,* ed. Nonesuch, pág. 659) era precisamente lo con-

Era también marxista en el sentido de que, aceptando los principios, se daba al mismo tiempo cuenta de la necesidad del trabajo práctico. Desde 1833, fecha en la que entró a formar parte de las filas de la Federación Democrática, hasta su muerte en 1896, consagró su tiempo, su energía y su dinero a la causa del socialismo. Este se benefició de sus mejores escritos durante todos estos años, pero también tomó parte en las actividades rutinarias del movimiento, así como en las controversias internas que lo desgarraron. Hablar aquí de ello o tratar de dar una visión de la historia del movimiento obrero estaría fuera de lugar, aunque tuviéramos espacio para ello.

Basta con decir que durante la década que precedió a la publicación de *Noticias de ninguna parte* Inglaterra se vio sacudida por la crisis, que acompañaba al fin de su monopolio sobre el mundo, que fue una década de paro masivo y de luchas de parados, que el movimiento sindical se vio revitalizado por la inyección de una dirección ampliamente socialista, y que el socialismo mismo, en su forma moderna, empezó a abrirse camino, primero en manos de pequeñas sectas, pero influyendo directamente sobre amplias masas de trabajadores.

En toda esta fermentación Morris desempeñó un papel central, y son los acontecimientos de esta época los que constituyen el telón de fondo de *Noticias de ninguna parte.* Si la obra es más rica en contenido que todas las utopías anteriores se debe a que ha sido escrita no en el aislamiento, sino como contribución a una lucha real de quien era a la vez un científico social y un gran poeta. La utopía de Morris es la primera que no es utópica. En las de todos sus predecesores son los detalles los que captan nuestra atención, pero aquí, mientras que podemos abrigar dudas acerca de un determinado detalle, lo importante es el sentido del desarrollo histórico que aparece y la comprensión humana de la esencia de la vida en la sociedad sin clases. Estos son, *grosso modo,* los elementos que intervienen en la composición de *Noticias de ninguna parte,* unos personales y particulares de Morris, otros surgidos de las condiciones de la época, y su interacción. Ahora es momento ya de centrarnos en el libro y de

---

trario: "Es cierto que quien sostenga que la cuestión del arte y la cultura debe pasar antes que los problemas económicos (y hay algunos que quieren hacerlo) no sabe lo que significa el arte".

observar en primer lugar que fue escrito para cumplir un determinado papel, para substituir al falso cuadro ofrecido por Bellamy de la vida bajo el socialismo por el que Morris consideraba verdadero y para inspirar y reconfortar a sus compañeros mediante un recuerdo del objetivo positivo al que iban encaminados sus esfuerzos.

Para ello no tenía necesidad de imitar o tratar de rivalizar con las complicaciones mecánicas de Bellamy. Su música barata tal como nos la prodiga hoy la radio (¡es característico de Bellamy que la única cosa agradable mencionada en su utopía es lo que hoy llamamos radio!), su inmensa red de tubos que depositan en cada casa todo tipo de productos procedentes de gigantescos comercios, sus máquinas todavía más complicadas. Todas estas cosas podían resultar atractivas en 1890, pero nosotros, que vemos en la actualidad maravillas mecánicas todavía más sorprendentes que las que pudiera soñar Bellamy, sabemos que estas cosas en sí no constituyen una garantía de felicidad. Lo que le interesaban no eran las complicaciones de las cosas, sino las nuevas relaciones de producción entre los hombres y la transformación de las relaciones humanas y de la naturaleza que subyace en éstas.

Dirigiéndose al viejo Hammond, al historiador a quien se confía el relato de la llegada del socialismo, Morris (que cuenta la historia desde el principio al fin en primera persona) habla de la "naturaleza humana":

«¡La naturaleza humana! —exclamó el anciano impetuosamente—, ¿qué naturaleza humana? ¿La naturaleza humana de los proletarios, de los esclavos, de los negreros o la naturaleza humana de los hombres libres y ricos? ¿Cuál? ¡Vamos, decidme!»

Es la naturaleza humana de los hombres libres y ricos la que constituye el centro de interés que la pobreza, la explotación, la competencia, el miedo y la envidia no han contribuido a borrar. Dadas estas condiciones puede demostrar cómo y por qué una sociedad sin clases, en la que las desventuras del capitalismo han terminado hace tanto tiempo que ya no queda ni el recuerdo, ha de producir una nueva clase de felicidad, una camaradería, una tolerancia, una cortesía universal y un placer de la vida y del mundo material que difícilmente podemos imaginar. Y precisamente porque Morris pose'a esta combinación única de los dones y la experiencia que hacían posible para él ese prodigio de imagina-

ción es por lo que su libro ocupa un lugar entre los grandes clásicos del socialismo. Pacientemente, con pruebas abundantes y detalladas, demuestra cómo todos los males que se han venido atribuyendo a la "naturaleza humana" son de hecho una consecuencia del capitalismo. Algunos críticos le han reprochado el que la pintura sea demasiado brillante, que los hombres y las mujeres de esta utopía resultan demasiado hermosos para ser reales. Morris ha profundizado mucho en sí mismo: veía en él y en sus amigos posibilidades de felicidad y de vida social que, aunque oprimidas y frustradas, no por ello resultaban menos evidentes.

No creía, y tampoco lo defiende en *Noticias de ninguna parte*, que el socialismo iba a hacer a los hombres perfectos, que terminarían los sufrimientos y las locuras. De hecho llega hasta a señalar el tipo de desgracias que según él serían todavía posibles. Pero insiste sobre todo en el hecho de que en ese "mundo de relaciones humanas claras y transparentes" todos los problemas de la vida se plantearían a un nivel superior y nuevo que haría posible su solución. En su Utopía el hombre es libre en todos los sentidos de la palabra, dueño de la naturaleza y de él mismo.

«Debes saber que nuestra generación es fuerte y sana de cuerpo, que la vida es fácil para nosotros. Pasamos nuestra vida luchando razonablemente contra la naturaleza, no ejercitamos un único aspecto de nuestra personalidad sino todos los aspectos, experimentando el mayor placer en vivir nuestra vida. Por ello nos esforzamos en no mostrarnos egoístas, en no suponer que el mundo debe detenerse a causa del dolor de un solo hombre. Por consiguiente consideramos que es imbécil, o criminal si así queréis, exagerar las cuestiones de sentimiento o sensibilidad... Por ello nos libramos de estas penas de una forma que los sentimentalistas juzgarían quizá despreciable o poco heroica, pero que nosotros consideramos necesaria y viril».

Es precisamente porque Morris ha insistido en el aspecto humano por lo que su libro alcanza tal altura, pero por esta razón ha sido también más de una vez mal interpretado. Porque rechazaba el entrar en detalles secundarios acerca del maquinismo de producción se le ha considerado como un destructor de máquinas y la opinión más corriente referida a *Noticias de ninguna parte* es que se trata de una defensa del retorno a los métodos medievales en los que todo se hacía a mano. Es cierto, en efecto, que Morris, con su extraordinaria habilidad manual y su afición al artesanado, subrayó este aspecto más que ningún otro escritor lo hubiera hecho y

creo que en determinados momentos en *Noticias de ninguna parte* existe una elaboración del tema que puede incluso comprometer el equilibrio total de la otra, pero no debemos olvidar que estaba escribiendo una novela y no un tratado. Al mismo tiempo sería falso decir que odiaba el maquinismo en cuanto tal: dice que en el capitalismo el maquinismo no es utilizado para aliviar los trabajos de la clase obrera. Es algo que no dejará de repetir, por ejemplo, en *Useful Work versus Useless Toil*, artículo escrito en 1885 para la Liga Socialista:

«Nuestra época ha inventado máquinas que hubieran parecido sueños fantásticos a los hombres del pasado, y estas máquinas todavía no las hemos utilizado. Se las llama "máquinas para economizar trabajo", término que expresa lo que pretendemos de ellas; pero no obtenemos lo que esperábamos. En realidad lo único que hacen es reducir al obrero experimentado a la categoría de obrero no cualificado, que incrementa el número del "ejército de reserva del trabajo", es decir, incrementa el carácter precario de las condiciones de vida de los trabajadores e intensifica el trabajo de quienes sirven a dichas máquinas (como esclavos que sirven a sus amos). Y todo esto lo hacen las máquinas, no lo olvidemos, multiplicando los beneficios de los patronos y obligándoles a invertir estos beneficios en una salvaje guerra comercial intestina.
En una verdadera sociedad estas maravillas del ingenio se utilizarían en primer lugar para reducir el tiempo dedicado a un trabajo desagradable, que gracias a ellas disminuiría hasta convertirse en una carga muy ligera para el individuo. Tanto más cuanto que estas máquinas resultarían más productivas si la finalidad no fuera satisfacer a un individuo sino beneficiar a la comunidad...

Esta concepción, que es la que siempre mantuvo Morris, puede ser hallada en *Noticias de ninguna parte* por todo el que lea la obra sin ideas preconcebidas. En esta Inglaterra socialista "todo trabajo de penosa realización manual es ejecutado por máquinas ultraperfeccionadas". Esto no implica la concentración de la población en torno a vastos centros industriales pues "los grandes cambios realizados en la utilización de la fuerza mecánica lo han hecho innecesario". ¿Para qué amontonarse poniendo en marcha la potencia mecánica si dos o tres hombres, o muy pocos más, son suficientes? Muchos escritores utópicos, desde Moro, han comprendido que la división entre ciudades y campo era un mal que cada vez se iba agravando más. Marx declaraba que una de las tareas del socialismo era la de poner fin a esta separación; Morris es el primero en apuntar una solución que refleja una actitud más verdaderamente científica que todos los castillos en la arena de Bellamy.

Morris veía en este cambio de la utilización de la fuerza mecánica uno de los factores de la dialéctica de la historia:

«He aquí adonde hemos llegado. Inglaterra era antaño un país de claros entre bosques y landas, donde se diseminaban ciudades que eran las fortalezas del ejército feudal, los mercados del pueblo, los lugares de reunión de los artesanos. Después se convirtió en un país de fábricas gigantescas y mugrientas y de garitos todavía más mugrientos, rodeados de miserables granjas, un país explotado por los tenderos. Ahora es un jardín en el que nada se desaprovecha ni nada se hace mal, en el que las casas, los almacenes y las fábricas están distribuidos por todo el país, donde todo resulta limpio, pulido y agradable. Pues, en realidad, no estaríamos nada orgullosos de nosotros si permitiéramos la fabricación de productos, aunque fuera a gran escala, que ofrecieran una apariencia de miseria y desolación».

Por lo demás Morris se conformaba con admitir con toda franqueza que los detalles técnicos no eran precisamente los que le interesaban, como cuando contemplaba hileras de pinazas circulando por el Támesis:

«Comprendía perfectamente que aquellos vehículos utilizaban una energía diferente a nuestro viejo vapor; pero me cuidé mucho de no formular preguntas al respecto, ya que sabía que nunca sería capaz de comprender su principio. Así, para no traicionarme, lo que hubiera originado todo tipo de complicaciones, me conformé con decir: "Ah, sí, por supuesto, lo comprendo".»

Este problema de la mecanización y de las relaciones ciudad-campo es importante porque muestra hasta qué punto Morris ha podido ser mal comprendido y cómo, por el contrario, ha aplicado correctamente los principios marxistas. Su marxismo se manifiesta igualmente en casi todas las cuestiones que trata, pero en ninguna parte con mayor claridad que en el capítulo titulado "Cómo se realizó el cambio", que describe la revolución que terminó con el capitalismo e instauró el socialismo.

Morris estaba rodeado, por una parte, de fabianos, que separaban el socialismo de la lucha de clases por su creencia en una transformación gradual y fragmentaria del capitalismo desde el interior, y, por otra parte, de anarquistas que, en la práctica, también abandonaban la lucha de clases considerando la lucha socialista como una conspiración de la que la gran masa de trabajadores se hallaba prácticamente excluida. A pesar de sus errores Morris se aferró siempre al punto de vista marxista. Es, por lo tanto, una toma de poder lo que él describe en *Noticias de ninguna parte,* inspirándose en los

acontecimientos de la década anterior, la agitación de los trabajadores en paro, la lucha por la libertad de expresión con el famoso "Domingo sangriento" (13 de noviembre de 1887) como punto culminante, la gran oleada de huelgas de 1888 y el resurgimiento del sindicalismo que la acompañó.

Muchos de los detalles de esta revolución, que Morris sitúa en 1952, nos parecen en la actualidad improbables y superados, pero el conjunto es convincente como muy pocos relatos revolucionarios lo son y este acierto total procede sin duda alguna de la forma en que Morris ha sabido utilizar su experiencia real, del mismo modo que las breves notas falsas existentes reflejan la debilidad del movimiento revolucionario de la época. Su éxito procede también de una interpretación correcta del socialismo como ciencia de la lucha de clases. La novela lo muestra claramente y más de una vez, por ejemplo, cuando vemos a los obreros llegar a la lucha abierta partiendo de una toma de conciencia sindical, que termina haciéndose política; o en la importancia que adquiere la matanza de la plaza de Trafalgar, incidente que produjo un cambio cualitativo en la relación de fuerzas; o cuando vemos a los obreros, en el transcurso de la revolución, abandonar y perfeccionar las formas necesarias de organización de la lucha. Lo más interesante de todo esto es, quizá, la comprensión, incompleta sin duda si la comparamos con las enseñanzas posteriores de Lenin, pero verdaderamente notable en la fecha en que se produce, de la necesidad de un partido revolucionario:

«Pero como había llegado el momento de la acción inmediata surgieron los hombres capaces de ponerla en marcha; y rápidamente se puso en funcionamiento una amplia red de sindicatos obreros, cuyo único objetivo admitido era el de tomar en sus manos la nave del estado para cubrirla con el pabellón comunista. Y como estos hombres tenían un conocimiento práctico de los problemas de la lucha de los trabajadores se convirtieron muy pronto en portavoces e intermediarios de la totalidad de la clase obrera.»

Sobre el problema del Estado, de la ley, de la opresión colonial, resulta igualmente claro, pero nunca su visión resulta más penetrante que cuando expone la idea marxista según la cual la revolución debe transformar incluso a la misma clase obrera, y disponerla tanto para el socialismo como para la aniquilación del capitalismo.

Después de tantas utopías que no son más que pura fantasía, o simple conjetura, o una mezcla de ambas cosas, una

Utopía científica, es decir, deducida de las circunstancias presentes y de la situación actual de la lucha de clases, no podía dejar de tener una importancia excepcional. Pero esto no bastaría para conceder a *Noticias de ninguna parte* la posición que ocupa actualmente. Esto se debe más bien a la mezcla de método científico e imaginación de un gran poeta que se manifiesta en la obra, y que la convierte no sólo en la única Utopía realizable sino en la única que se hallaría placer en habitar. Morris puso en ella no sólo su experiencia política sino todo su conocimiento de la vida, su amor a la humanidad y a la naturaleza. Más aún, los años que pasó al servicio del movimiento socialista le permitieron la identificación con el pueblo, no sólo políticamente sino también imaginativamente, de forma que en *Noticias de ninguna parte* se personifican las esperanzas profundas, inalterables, de una nación tanto como de un individuo. En el desarrollo dialéctico de la Utopía inglesa, la obra de Morris representa la síntesis final.

Ya hemos visto cómo la utopía empieza en el pa's de Cucaña —el esclavo que sueña con un mundo de paz, placeres y abundancia— y hemos visto también cómo este sueño de Cucaña persiste como una tradición casi secreta y subterránea, mientras que la corriente principal del pensamiento utópico tomaba otros derroteros. Las grandes utopías literarias son obra de sabios, de filósofos y, en ocasiones, de charlatanes, que reflejan, por supuesto, el desarrollo histórico de las aspiraciones populares, pero de forma indirecta e incluso deformada. Con Morris ambas corrientes se juntan, no precisamente a causa del genio propio del autor, sino porque ha adquirido el dominio, imaginativa e intelectualmente, de la filosofía de la clase obrera. Un pequeño ejemplo nos lo demostrará.

Críticos solemnes han reprochado a Morris el que, durante toda su visita al futuro, el sol brillaba, "mientras que, dicen tales críticos, todos sabemos que en Inglaterra llueve siempre y que así ocurriría con cualquier sistema". Esta crítica sólo puede proceder de quienes ignoran que la Inglaterra de *Noticias de ninguna parte* es precisamente la tierra de Cucaña y que en este país el barómetro marca siempre buen tiempo. Los poetas desconocidos que han elaborado el tema de Cucaña expresaban simbólicamente la creencia de que el hombre puede dominar la naturaleza en vez de ser su esclavo, y Morris, identificándose con ellos, utiliza espontáneamente, y quizás incluso inconscientemente, el mismo viejo símbolo.

Es esta síntesis de sabiduría antigua y moderna, de inteligencia e imaginación, de espíritu revolucionario y amor sencillo a la tierra, lo que confiere al libro su sabor literario absolutamente excepcional. Es la única utopía literaria que nos emociona verdaderamente. Moro puede muy bien impresionarnos con su descripción de los "cotos",[1] pero no con la de su utopía; Swift puede hacer que compartamos su cólera y nos compadezcamos de sus sufrimientos, pero no desearíamos en ningún caso vivir la vida de sus Houihnhnms; pero Morris nos llega hasta lo más profundo. Sentimos la emoción y maravilla del despertar en un Londres transformado, la alegría y sencillez de la nueva vida que allí transcurre, la tensión y el fermento de los años revolucionarios, el triunfo de una Inglaterra salvada y purificada.

En todas las páginas Morris reproduce sus propias experiencias en el mundo utópico, y nunca mejor que en la maravillosa y tierna ascensión del Támesis que remata el libro. Se trataba de un paseo que había hecho muchas veces y mientras que describe este viaje imaginario nos damos cuenta de cómo, en el transcurso de sus viajes reales, rechazaba, en pensamiento, las vulgaridades y profanaciones del espíritu burgués. A través de sus ojos vemos Hampton, Reading, Windsor, Oxford, no como son o como eran en 1890 sino como él quería que fuesen. Al final de la ascensión se halla su querida casa de Kelmscott, la casa en la que no pudo ser nunca verdaderamente feliz, porque sabía que pertenecía a un mundo de sufrimiento, pero que el mundo no pudo nunca arrebatársela totalmente. En el mes de junio anterior a la aparición de *Noticias de ninguna parte* festejaba con estas palabras una memorable cosecha de heno:

«La siega del heno está en su punto culminante. Nunca se ha visto una cosecha como ésta. Mucho heno y mucho sol para recogerlo. Por lo demás, el campo es un inmenso ramo, los olores son maravillosos, sí, ésta es la palabra; la vida que llevamos nosotros, los veraneantes, es sencillamente voluptuosa, hasta el punto de que casi nos sentimos en pecado o, al menos, bajo los efectos de un encantamiento...»

Todo esto se halla, transformado, en los últimos y magistrales capítulos de *Noticias de ninguna parte*. La excepcional siega del heno, las largas y cálidas jornadas de junio, la vieja morada bienoliente, no ya un oasis entre los horrores de un

1. Ver cap. 2.

mundo de comerciantes, sino elevada a una nueva dignidad y belleza por su utilización y sus cercanías, la delicia de gozar de todo ello sin la sombra de un remordimiento (aunque Morris tenga menos motivos que nadie para ser víctima de tal sentimiento) y finalmente la sensación de un embrujo. En Kelmscott, Morris llega al final de su viaje en el tiempo, penetra allí como un fantasma del pasado, consciente de que esta felicidad imaginada no es para él, que él y sus compañeros de viaje, mucho más vivos que toda la población real, están separados por un abismo infranqueable. Gota a gota, los placeres y bellezas del mundo futuro se deslizan entre sus dedos, suelta su presa, se vuelve para enfrentarse a un representante del mundo pasado hacia el que ha de retornar:

«Era un hombre que parecía viejo, aunque, según mi experiencia, que había ya casi olvidado, no tendría más de cincuenta años *(era precisamente la edad de Morris)*. Su cara, más que sucia, estaba arrugada y torva. Sus ojos eran mortecinos y foscos. Su cuerpo encorvado, sus pantorrillas delgadas y flojas y llevaba arrastrando sus pies. Sus vestidos eran esa mezcla de suciedad y harapos que yo conocía tan bien desde hacía tiempo. Al pasar delante de mí llevó la mano a su sombrero con bastante cortesía y no poco de servilismo.»

Es un momento de profunda emoción, pero no es el final. El mundo nuevo se borra. Su tiempo no ha llegado todavía, pero Morris comprendía y tenía la virtud de convencernos de que lo que había imaginado era, a grandes trazos, real, que estaba al alcance de nuestra mano, y que llegaría un día en que podríamos conseguirlo. Más de tres siglos antes, Moro terminaba su descripción de una sociedad comunista con un toque melancólico, señalando que "ante esta república de Utopía debemos conformarnos, desgraciadamente, con soñar porque no nos está permitida la esperanza". Moro no tenía esperanzas porque escribía en soledad. Morris escribía en la plenitud de la vida, ponía en juego su experiencia en la lucha por el socialismo y la camaradería que en ella se crea. Su conclusión tenía que ser necesariamente diferente:

«¡Oh, sí! Y si otros pudieran verla como yo la he visto habría que llamarla visión y no sueño.»

3. *El espectro conjurado*

Las utopías de Bellamy y de Morris son las más interesantes, pero están muy lejos de ser las únicas en tratar el

problema del socialismo en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Resultaba cada vez más evidente que el socialismo era el único tema que los escritores utopistas podían abordar si querían aferrarse a los verdaderos problemas, porque el socialismo se hab'a afirmado ya como la antítesis y prolongación histórica y lógica del capitalismo. ¿A dónde va la sociedad capitalista? ¿Es posible el socialismo? Si así es, ¿es deseable? De lo contrario ¿puede ser impedido? Y, por último, ¿qué será la vida bajo el socialismo? Estas eran las cuestiones que se debatían.

Ya hemos visto como Bellamy y Morris respondían, cada uno a su manera, a estas cuestiones y, mientras que el debate progresaba, un gran temor se apoderaba de la burguesía. Este miedo, en cierto sentido, había existido siempre, pero como la Comuna de París había ido seguida del incremento de un movimiento sindical internacional, del avance de los partidos socialistas de masa en muchos países, de la revolución rusa de 1905, de severas crisis acompañadas de paros masivos, el miedo aumentaba inexorablemente. Y, al mismo tiempo, las clases medias se alarmaban del incremento de los monopolios, que constitu'a una doble amenaza: contra ellas mismas, por una parte, y amenaza también a causa de la resistencia que les oponían los trabajadores, por otra. Como estos trabajadores se volvían cada vez con mayor frecuencia hacia el socialismo, en el que veían la solución a sus males, los capitalistas empezaron a dudar de la eternidad de su orden, y empezaron a darse cuenta de que el mundo podría quizá prescindir de ellos y que, en todo caso, trataría sin duda de hacerlo. El éxito mismo de *Looking Backward (Mirando hacia atrás* o *El año 2000)* y de *Noticias de ninguna parte* constituía un desafío y una amenaza. Los libros adquirían importancia y hab'a que responder a ellos. Y se respondió, en cierto modo, a pesar de la ineficacia de este tipo de respuestas y aunque para hallar dichos libros hoy haya que encaminarse a los mercados de viejo. Quién, por ejemplo, ha leído u oído hablar de las *Aventuras de Mr. East* o de *La continuación de mi sueño?* Por último, puesto que los progresos del socialismo eran internacionales y las Utopías de Bellamy y de Morris habían sido traducidas a numerosos idiomas y ampliamente difundidas, los debates adquirieron un carácter internacional y en este apartado no sólo consideraremos libros ingleses sino también obras americanas, alemanas y austríacas. *Las aventuras de Mr. East en el mundo de Mr. Bellamy,* del alemán

Conrad Wilbrandt, se publicaron traducidas en Nueva York en 1891. Es una larga obra teutona, llena del léxico de la economía política tradicional. Sus principales conclusiones positivas parecen ser que la revolución es el resultado de las barreras aduaneras y que si la guerra destruye su comercio exterior, el Estado socialista se hundirá necesariamente porque no hay capital.

Que esta respuesta haya aparecido en un país extranjero tan poco tiempo después de la publicación de *Mirando hacia atrás* demuestra la importancia de esta obra. Todavía más impresionante resulta el hecho de que en 1900 se intentaba todavía ofrecer una respuesta. Este año se publicó en Londres *La continuación de mi sueño, segunda parte del libro de Mr. Bellamy.* Encontramos de nuevo a Julian West, el héroe de Bellamy, que declara tener varias cosas que añadir a las revelaciones hechas al señor Bellamy y se trata, es cierto, de un libro mucho más divertido que el de Bellamy o el de Wilbrandt. En conjunto no resulta nada convincente pero encontramos algunas buenas réplicas a las solemnes y aburridas descripciones técnicas de Bellamy, como por ejemplo el cuadro de los peligros y dificultades que existen para atravesar las calles donde se amontonan las innumerables tuberías de todas dimensiones que llevan los productos de los almacenes nacionales a cada hogar.

Muy divertida es la "reducción al absurdo" de su razonamiento acerca de la autorregulación automática de las horas de trabajo en los diferentes oficios. Julian West explica que la dificultad que existe para procurarse enterradores es tal que su jornada de trabajo ha tenido que reducirse en cinco minutos, de forma que para llevar a cabo los entierros se precisan 4 362 enterradores trabajando a relevo. Para tratar de remediar esta situación se ha creado una escuela de enterradores donde los niños practican enterrando un gigantesco cadáver de mono.

«Los alumnos son elegidos entre los muchachos que demuestran una gran sensibilidad. Se opina que enseñándoles desde muy temprano a practicar los ritos de la sepultura, existirá en lo sucesivo un mayor número de voluntarios en la profesión, lo que aumentará las horas de trabajo beneficiando, de esta forma, a la comunidad.»

La profesión de artista, por el contrario, es tan solicitada que en ella se exigen ocho horas de trabajo al día y el artista

se ve constantemente sometido a las molestias de inspectores.

La decepción final de Julian West es completa cuando habiendo sido designado para limpiar las cloacas descubre que Edith Leete, a quien creía hasta el momento una "dama", resulta ser planchadora en una tintorería. Esta es la conclusión:

«No es, lo he comprendido muy bien, una reconstrucción sobre nuevas bases lo que el mundo necesita, sino la creación de un ideal más elevado entre las masas trabajadoras.»

No señala, por otra parte, si considera que este ideal elevado es necesario también para las altas capas de la sociedad o piensa, por el contrario, que ya disponen de él en medida suficiente.

Ninguno de estos dos libros ofrece la menor crítica seria al socialismo, pero ambos se expresan válidamente en contra de las distorsiones burocráticas y el igualitarismo rígido de la utopía de Bellamy, es decir, contra los aspectos más marcadamente no-marxistas de su obra. En este sentido ilustran la verdad de la advertencia de Morris a propósito de las peligrosas tendencias de *Mirando hacia atrás.*

A parte de estas respuestas directas a Bellamy, en esta misma época aparecieron por lo menos cuatro utopías antisocialistas. La primera es *Across the Zodiac (A través del Zodíaco)* de Percy Greg, publicada en Londres en 1880. Greg, periodista del Lancashire, figura en el *Dictionary of National Biography* como:

«materialista en su juventud, espiritualista en su madurez, en sus últimos días se erigió en caudillo del feudalismo y del absolutismo y, principalmente, en encarnizado adversario de los Estados Unidos de América.»

Posee evidentemente, lo que era raro en Inglaterra por aquellas fechas, un conocimiento superficial del marxismo y sus ataques siguen un método histórico que resulta interesante pues se anticipa a intentos posteriores de asimilar el comunismo al fascismo. El héroe de su historia llega a Marte en una nave espacial y encuentra un mundo que es, evidentemente, la réplica del nuestro al cabo de unos centenares de años o, al menos, lo que Greg nos predice que será.

La creación de un Estado marciano mundial, con sufragio universal, ha abierto un largo periodo de lucha de clases

y termina con una revolución proletaria y el comunismo universal. Los resultados son naturalmente desastrosos:

«El primero y único efecto visible del comunismo fue la desaparición total de todo lujo perecedero, de todo alimento, de todos los vestidos y muebles a no ser los que utilizaba la gente más pobre.»

Grupos de insatisfechos se van retirando gradualmente a regiones menos fértiles del planeta para establecer un Estado rival. Se origina una guerra larga e intermitente que termina con la destrucción del comunismo y la creación de un Estado totalitario mundial. Este Estado es mucho más eficaz que su rival comunista pero, en el ánimo de Greg, igualmente inadmisible.

Se basa en la propiedad privada pero, en cambio, sus miembros no poseen por así decir vida privada. La familia ya no existe, el matrimonio es un comercio y las mujeres están estrictamente confinadas en sus hogares, no gozando de ningún derecho. La nueva sociedad es "materialista" el ateísmo es un dogma y todo el que exprese alguna duda acerca de la infalibilidad de la ciencia va a parar a la cárcel. El Estado es autoritario, con un soberano supremo, el *campete*, designado arbitrariamente. Todos los funcionarios son elegidos en función de un "principio de jerarquía". Los prisioneros son sistemáticamente torturados.

En la época en que se supone ocurre la visita del héroe, el estado marciano está minado en su interior por una sociedad secreta religiosa más que política, que rechaza el ateímo oficial y se niega a confiar sus hijos al Estado. No se prevé por entonces ninguna solución al conflicto pero Greg sugiere que el estado totalitario terminará con la destrucción. *A través del Zodíaco,* arcaizante en sus detalles y en su estilo pomposo, enfático, recuerda, sin embargo, algo perfectamente conocido: todos los *clichés* al uso a propósito del comunismo, totalitarismo y del "mundo libre" aparecen ya aquí; el totalitarismo es la respuesta lógica al comunismo y ambos son criticados en nombre de un ideal feudal-romántico en el que nos llenan la cabeza con ideas de "caballerosidad" y de "valores cristianos".

Otro libro publicado en América en 1890 e igualmente fantástico alcanza el mismo éxito inmediato. Se trata de *Caesar's Column (La Columna de César)* de Ignatius Donnelly. Donnelly, nacido en Filadelfia en 1831, marchó hacia el Este y se estableció en Minnesota donde fue Subgobernador

durante la guerra civil; más tarde se hizo *granger*[1] y una de las figuras más importantes del partido popular. Era uno de esos radicales pequeñoburgueses de la "frontera", de ideas inconsistentes, excéntricas (creía en la teoría de Bacon y en la existencia de la Atlántida), pero sagaz, y era un adversario valiente y abierto de los monopolios y de las prebendas.

De la corrupción de la política americana no le faltaban ejemplos, ya que era miembro, en los alrededores de 1889, de ese Senado del Estado de Minnesota del que nos habla en su biografía:

«Un senador se comprometió a demostrar que a otro senador se le habían pagado 25 000 dólares por su voto; y este digno cuerpo constituido no consideró ni siquiera necesario examinar tales pruebas. En el Senado se decía que treinta miembros se habían agrupado y uno de ellos vendía los votos del grupo en todas las cuestiones importantes; estaban unidos, según expresión de Donnelly «como una lata de espárragos». El pueblo empezó a gritar que se trataba de la peor legislatura que el mundo había tenido nunca.»

La *Columna de César* debe su existencia a estas experiencias y otras semejantes. Nos encontramos a Gabriel Welstein, joven extraordinariamente inocente y de origen suizo, que desembarca en Nueva York, procedente del Africa Oriental, en 1889. Descubre que el capitalismo de monopolio se ha transformado en un increíble sistema de corrupción. Una serie de capítulos dramáticos describen los vicios y el egoísmo de los ricos, el creciente descontento de las masas y la explosión final, la insurrección mundial, en el transcurso de la cual los obreros acaban con el capitalismo y su civilización bajo el impulso de una misteriosa y siniestra "Cofradía de la Destrucción". Esta revuelta no tiene ni un plan ni una finalidad y sólo conduce a una orgía de matanzas y desórdenes que llegan a su paroxismo en la escena que da título al libro.

Tantos cadáveres llenan las calles de Nueva York que el cabecilla de la revuelta, César Lomellini, decide colocarlos en una gigantesca columna, que construye disponiendo los cadáveres en capas sucesivas y cubriendo cada capa con hormigón. Para la *Columna del César*, Welstein redacta una inscripción que es el epitafio de la civilización:

«*Este gran monumento ha sido erigido por César Lomellini, generalísimo de la cofradía de la destrucción, para conmemorar la muerte y liquidación de la civilización moderna.*

---

1. Los "grangers" eran miembros de un sindicato secreto de granjeros que luchan por un mejor mercado para sus productos (1867).

Está integrado por un cuarto de millón de seres humanos, que fueron los dirigentes o instrumentos de los dirigentes de esta ciudad poderosa, ¡ay!, pero ahora destruida.
Fueron la encarnación del mal. Corrompían a los jueces, los jurados, los periódicos, los Senados, los Congresos, las elecciones y también el corazón y el alma del pueblo.
Formaron gigantescas asociaciones para despojar a los pobres; para hacer más miserables a los míseros; para robar a los más desvalidos lo que daban a los ricos.
Utilizaron la máquina de la democracia para oprimir mejor; se burlaron de la libertad y de sus tradiciones; expulsaron la justicia y en su lugar colocaron la crueldad, la ignorancia, la desesperación y el vicio.
Sus corazones eran más duros que una piedra: degradaban a la humanidad y ultrajaban a Dios.
Por fin la indignación sacudió las grandes cortes celestiales y la naturaleza humana sometida se levantó en una revuelta universal.
Por el mismo instrumento que su malicia había creado han muerto y yacen aquí, sepultados en la piedra.
Si la civilización ha de volver alguna vez a la tierra, que la raza humana venga aquí a contemplar esta columna y que aprenda a combatir el egoísmo y a vivir rectamente. Que saque de esta terrible torre la gran lección: que ningún gobierno puede durar sobre la tierra si no se construye sobre la caridad, la justicia, la verdad y el amor.»

Horrorizado por todo lo que ha visto, tanto por la muerte de la civilización como por el juicio que la ha condenado, Welstein vuelve a su lejano país africano, una de las pocas regiones salvadas de la catástrofe, y allí emprende la tarea de construir una gran república sobre bases que espera puedan librarla de una lucha de clases. Es el viejo sueño de la burguesía radical, libre empresa sin explotación, exactamente lo que Donnelli y el partido popular quer'an para América. No podemos dudar de la seriedad de sus intenciones: pero entre su odio al capitalismo monopolista y su temor a la clase obrera su impotencia resulta evidente.

Otra Utopía que prometía también la libre empresa sin explotación en un marco africano era *Freeland. A social Anticipation (Freeland. Una anticipación social)*, publicada en 1890 por el economista austriaco Theodor Hertzka. La coincidencia nos parecerá menos notable si pensamos que recientes investigaciones en Africa oriental habían revelado amplias extensiones de terreno de clima favorable para los europeos. Ambos libros fueron escritos en los años en que la "British East Africa Co." preparaba el terreno para una anexión formal de toda la región. La utopía de Herztka es única al menos en el sentido de que nos muestra la fundación de una sociedad y no su funcionamiento previo y comparte

con Cabet el privilegio de asistir a un proyecto de transformación de su novela en realidad. Los resultados, sin embargo, fueron todavía menos satisfactorios que en el caso de los Icarianos.[1]

La historia de la fundación de Freeland se nos cuenta hasta en sus menores detalles, incluida la atribución a cada miembro del equipo de vanguardia de "seis pares de calzoncillos ligeros, de lana elástica, llamados calzoncillos Jäger". Después de tal comienzo podremos imaginar con qué facilidad se superan todos los obstáculos para la construcción de un Estado utópico.

La base de este Estado es la propiedad común de la tierra combinada con la libre empresa a nivel de la producción. Todo individuo, todo grupo recibe un capital, sin interés, para empresas que hayan recibido la autorización, capital que debe pagarse por fracciones. La parte más importante de la producción se ve asegurada por cooperativas, cuyos productos se comparten según el trabajo realizado. Se atiende a las necesidades de las mujeres, de los niños y de los que no pueden trabajar. "Freeland" es la utopía del interés personal bien entendido:

> «Su organización permitía de hecho suprimir todos los obstáculos que se oponían al interés personal. Era por lo tanto sumamente necesario dar una dirección justa a la voluntad general y ofrecer al interés personal toda la asistencia necesaria para hacerle comprender correctamente e inmediatamente sus ventajas reales...»

¡Resulta más agradable que sorprendente comprender que en una sociedad de este tipo ni el comunismo ni el nihilismo, los dos terrores de la época, tenían cabida!

Casi todo lo que hemos dicho a propósito de *Looking Backward (Mirando hacia atrás)* puede aplicarse igualmente a la obra de Eugene Richter *Pictures of the Socialistic Future (Cuadros del futuro socialista)* (1893). Richter presenta una descripción del socialismo evidentemente absurda e invalidada por todo lo que ha ocurrido a partir de 1917. Su gobierno socialista confisca la sociedad personal y el ahorro y suprime el dinero. Los niños son arrebatados a sus padres y los ancianos metidos a la fuerza en un asilo. Todo, hasta el artesanado, se nacionaliza de la noche a la mañana. Según esto, podría parecer que el socialismo origina un descenso tal de la

1. Véase capítulo 5.

producción que los trabajadores ganarán todavía menos de lo que ganaban bajo el régimen capitalista. Una vez más nos encontramos con el esquema del Estado policiaco, las extravagancias burocráticas y las extorsiones multiplicadas hasta el punto de que los trabajadores, llevados hasta la exasperación, se rebelan. Y una vez más podemos observar a través de las teorías de Richter el oportunismo, el pensamiento antidialéctico que empezaba a aparecer en la socialdemocracia alemana de la época, al igual que en la de otros países.

Una obra similar pero más interesante es *What migth Have Been, The Story of a Social War* (1907) *(Lo que hubiera podido ocurrir, historia de una guerra social*) de Ernest Bramah, reeditada en 1909 con un título ahora más conocido, *The Secret of the League (El secreto de la Liga)*. En las elecciones generales de 1906 un grupo de unos cuarenta miembros del partido laborista y de los sindicatos había sido elegido en el Parlamento, con gran espanto de quienes habían considerado siempre esta asamblea como reservada exclusivamente a las clases medias y superiores. El libro de Bramah se hace precisamente partícipe de este temor. Al comienzo del libro, la acción ocurre alrededor de 1918, las elecciones generales llevan al poder a un gobierno laborista "moderado", que deja muy pronto paso a un gobierno socialista. Para Bramah el proceso es de lo más sencillo:

«El partido laborista había llegado al poder mostrando a los electores de la clase obrera que sus miembros eran sus hermanos y prometiéndoles bienes pertenecientes a otras personas y privilegios que denunciaban violentamente en los demás. Una vez en el poder habían abierto ampliamente a todos las puertas de la electibilidad. El partido socialista había llegado al poder mostrando a los electores de la clase trabajadora que sus miembros eran sus hermanos y prometiéndoles magnánimamente bienes pertenecientes a otras personas (algunos, por cierto, pertenecientes a ricos miembros del partido laborista por aquel entonces en el gobierno) y grandes privilegios.»

El nuevo partido socialista, a pesar de su nombre, no introdujo ninguna reforma importante, conformándose con poner impuestos cada vez más gravosos para financiar una organización social basada en un sistema de producción capitalista. Esto produjo una gran irritación de las clases superiores y, sobre todo, medias, sin el menor provecho para las clases obreras:

«Era casi la Edad de Oro, con la única diferencia de que, a pesar de la gran circulación de dinero, el obrero no sabía nunca de qué

color era. Se gastaba mucho dinero para él pero nunca tenía un céntimo en el bolsillo y su mujer todavía menos.»

Bramah, claro está, no podía imaginarse que el socialismo fuera otra cosa que un gran derroche de dinero y su libro es la obra de un hombre estúpido e ignorante lleno de desprecio y de odio manifiesto hacia la clase obrera. Lo que le confiere un gran interés es, por una parte, el eco que él reproduce de los primeros éxitos del partido laborista y, por otra parte, la demostración, aunque involuntaria, que ofrece de la inutilidad de pretender construir una economía socialista si se dejan los medios de producción en manos de la clase capitalista.

La historia sigue con una descripción de las crecientes dificultades del gobierno y su aniquilación por una "Liga de la Unidad", organización semiclandestina de toda la población no obrera. El método utilizado por la Liga es el de proclamar simultáneamente el boicot del carbón por todos sus miembros; al mismo tiempo, gracias a la complicidad de gobiernos extranjeros, logra embargar todas las importaciones de carbón inglés, todo esto por los motivos más patrióticos y más sentimentales, por supuesto. Por último, tras un golpe de Estado, la Liga se hace con el poder e instaura una dictadura parlamentaria simplemente por el procedimiento de privar de voto a la casi totalidad de la clase obrera. En apoyo de su tesis, Bramah cita el argumento de Ireton según el cual en una sociedad mercantil los accionistas votan según su parte correspondiente de capital.

El mismo año de 1907 se publica también una última contribución a este gran debate, esta vez por el lado socialista. *The Iron Heel (El talón de acero)*, de Jack London, se conoce desde hace tiempo como un clásico del movimiento obrero y no pretendo entrar aquí en detalles. Es una utopía válida, a pesar de importantes fallos teóricos, porque London describe con fuerza e imaginación un futuro bastante próximo basándose en principios marxistas.

En cierto sentido *El talón de acero* estaba ya casi superado en el momento mismo de su aparición, ya que sostenía todavía que el socialismo era una creencia revolucionaria, en una época en la que en toda Europa y América los líderes reaccionarios trataban de disfrazar esta molesta verdad. En 1907 ya estaba muy avanzada la nueva era del imperialismo y con ella surgía la gran oleada de oportunismo en el

movimiento obrero. Al mismo tiempo, la naturaleza de la especulación utópica experimentaba también un cambio, y si bien se seguía hablando de socialismo, se entendía algo bastante diferente. Y llegamos ya así al periodo dominado por la figura de H. G. Wells y en él, en lo que representaba y en la oposición que suscitó, centramos ahora nuestro estudio.

7

Ayer y mañana

«A propósito de Naseby puedo decir lo siguiente: cuando vi al enemigo levantarse y marchar valientemente contra nosotros, que no éramos más que un puñado de pobres ignorantes buscando la forma de entablar combate, y como el general me designara para tomar el mando de la caballería, sólo pude (mientras me dirigía hacia mis tropas) alabar al Señor que iba a darnos la victoria, pues Dios puede en virtud de las realidades invisibles reducir a la nada las realidades visibles. De esto yo estaba firmemente convencido, y esto es lo que hizo el Señor».

(Cromwell, *Correspondencia*).

«Mañana — dijo al fin Gumbril con aire meditativo —. Mañana — interrumpió Mrs. Viveash — mañana será tan espantoso como hoy».

(Aldous Huxley, *Antic Hay*)

1. *Una utopía de celofán*

Los escritores que hemos examinado hasta ahora se han conformado con una sola utopía o, al menos, como Swift, han reunido en un solo volumen todas sus utopías: esto no puede decirse de H. G. Wells. Entre los casi cien libros firmados por él, las utopías u obras de carácter utópico ocupan una considerable proporción. Las obras principales que quisiera examinar aquí son: *When the Sleeper Wakes (Cuando des-*

pierte el dormido) (1889, reeditada en 1921 con el título de *The Sleeper Awakes (El dormido se despierta)*, *The First Men in the Moon (Los primeros hombres en la luna)* (1901), *A Modern Utopia (Una utopía moderna)* (1905), *The New Machiavelli (El nuevo Maquiavelo)* (1911), *The World Set Free (El mundo liberado)* (1914), *Men Like Gods (Hombres como dioses)* (1922), *Things to Come (Anticipaciones)* (1935) y *Mind and the End of Its Tether* (1945) *(El espíritu al límite de sus posibilidades)*. Estos libros constituyen una muestra bastante completa de la obra de cuarenta años.

El hecho mismo de que haya considerado necesario escribir tantas utopías demuestra que Wells no estaba verdaderamente contento de ninguna de ellas, y esto es verdaderamente lo que ocurre. Pasó su vida volviendo siempre a pensar en las mismas cosas, confundiendo prejuicios y, carente de una comprensión cient fica de la sociedad, explorando situaciones, aislando, deformando una determinada faceta, confiriendo un barniz "socialista" o "progresista" a los residuos de esas falsas ciencias burguesas que son el neomalthusianismo, la economía keynesiana del plenoempleo, la psicología de Jung, etc. Formuló toda una serie de hipótesis sobre el futuro, cada una de ellas ostensiblemente científica y demostración no menos ostensible de la vanidad de sus pretensiones científicas.

Sería necesario, para explorar esta selva de empirismo, no un capítulo sino todo un libro y yo no abrigo la intención de lanzarme a tal exploración. Más bien adoptaré un método completamente diferente del que hemos seguido hasta aquí, y trataré de presentar toda esta serie de libros como un todo, dejando a un lado sus diferencias y centrándome en los rasgos principales que me parecen realmente característicos y permanentes en el pensamiento de Wells. No intentaré, por lo tanto, estudiar cada utopía por separado y en sus detalles, aunque sea importante recordar que Wells, más que ningún otro escritor mencionado en esta obra, era un novelista profesional con un elevado nivel de competencia técnica.

Wells alcanzó la madurez intelectual y sus obras empezaron a tomar forma durante el periodo de crecimiento del imperialismo y en esa primera y breve fase del imperialismo que termina en 1914. Es decir, habiendo nacido en un mundo victoriano de confusión, de supervivencias irracionales, de pequeña competencia y economía de pequeños tenderos, crecía en un mundo diferente en el que resultaba cada vez más

evidente que este tipo de supervivencias eran anormales. Solía considerarse a sí mismo, de vez en cuando, como socialista, pero su socialismo procedía más bien de Saint-Simon de Comte o de Bellamy, que de Marx o Morris. Se daba perfecta cuenta de los defectos del viejo capitalismo y suponía ingenuamente que podría llegar a persuadirle de la necesidad de transformarse, de renunciar a sus absurdas ideas y hacerse lúcido, bondadoso y razonable. Los defectos no estaban tanto en el mismo capitalismo como en las imperfecciones que habían acompañado a sus primeras fases y en las supervivencias feudales, de las que no se hab:a liberado totalmente:

El héroe de *El nuevo Maquiavelo* declaraba (se supone que la acción transcurre en 1902):

«La confusión, lo repito, ese es el enemigo. Claridad y orden, luz y previsión, esto es lo que yo considero necesario. Es la confusión la que nos ha conducido todavía recientemente a los dolorosos desastres y humillaciones de la guerra, es la confusión la que organiza el desorden en nuestras ciudades y barrios industriales, es la confusión la que nos trae el fango, la miseria y el paro; me acuden a la memoria estos versos de Kipling:

"A lo largo de la mugre, a lo largo del fango,
a lo largo de las cosas hechas a medias".

Estamos construyendo el Estado, hemos dicho una y mil veces: esto es lo que somos, los esclavos de una nueva reorganización».

Y un poco más adelante:

«Un sólo deseo ha dirigido mis pensamientos. Quería dejar Inglaterra y el Imperio en un orden más satisfactorio que aquél en que lo había encontrado, organizar, disciplinar, edificar un aparato de estado constructor y controlado, a fin de salvarlos de la confusión del mundo.»

Así el socialismo se había convertido en una forma de ayudar al capitalismo a salir de su fase infantil y al final del camino brillaba la Utopía a lo Wells, un mundo esterilizado, higiénico, un mundo de celofán en el que todo parecía salir de las páginas publicitarias de una revista.

En este sentido no se encontraba solo. Como todos los fabianos veía el socialismo no como una nueva categoría sino como una simple forma de higiene social: el mundo tenía necesidad de organización. Uno de los ejemplos que siempre ofrecían los fabianos de la confusión y el absurdo del capitalismo era que pod an verse frecuentemente seis distribuidores de leche en una misma calle cuando uno sólo hubiera

podido hacer perfectamente el trabajo. El argumento era por supuesto acertado y el socialismo contribuiría sin duda a remediarlo, pero lo que los fabianos no eran capaces de comprender es que el capitalismo de monopolio podía también remediarlo sin que nadie, ni el ama de casa, ni el repartidor de leche se vieran beneficiados, sino todo lo contrario. Chesterton no llevaba demasiado lejos la broma cuando hablaba:

«...de ese Mr. Sidney Webb, que pretendía que el futuro vería crecer el orden continuamente así como la pulcritud de las gentes del pueblo, y de su pobre amigo Frips que perdió la razón y recorrió el campo provisto de un hacha, cortando las ramas de los árboles cuando no tenían el mismo número a ambos lados.»

Para Wells y para todos los fabianos había algo de terriblemente impresionante en el imperialismo, en su poder, su funcionamiento, su orden, su ciencia, su ideal de un mundo sometido y organizado, sus gigantescos progresos técnicos. Sólo faltaba que los príncipes de este nuevo mundo quisieran consultar a los filósofos... Pero puesto que no era así, los filósofos debían acercarse a los príncipes; debían persuadirlos, tomar las riendas mientras estaban distraídos o, al menos, escribir innumerables folletos y panfletos demostrando qué es lo que había que hacer. Y Wells triunfó más como panfletario que como consejero.

Si rompió con la sociedad fabiana no fue a causa de un desacuerdo sobre su actitud fundamental; era fabiano y quería aportar al fabianismo un fervor, un prestigio y una apariencia de profundidad que eran totalmente ajenos a la naturaleza del movimiento fabiano. Lo único que consiguió fue vulgarizarlo. El credo fabiano de un socialismo higiénico se adapta muy mal a las grandes parrafadas sentimentales y Wells halla siempre grandes dificultades al tratar de explicar para qué sirven sus utopías. Como el imperialismo, no tienen una finalidad por encima de ellas mismas y resulta característico que, al igual que el imperialismo trata de someter al mundo entero bajo su yugo, las utopías superimperialistas de Wells no ofrecen nada mejor que la conquista del universo. El samurai de *Una utopía moderna* recuerda cómo, en un momento de exaltación suprema:

«Me acuerdo que una noche no dormía y dije a aquellas relucientes estrellas que un día u otro terminaría apoderándome de ellas.»

No hay ni una sola utopía en la obra de Wells en que el tema de la navegación interplanetaria o interestelar no aparezca de una forma u otra.

Mientras que, contemplado desde cerca, el imperialismo resultaba ciertamente impresionante, al menos hasta 1914, el movimiento obrero, por su parte, estaba lejos de impresionar a personas como los fabianos. Era nuevo, confuso, sectario, emotivo; se trataba, en definitiva "de un puñado de pobres ignorantes". Ni un solo fabiano tenía la vista de Cromwell para comprender que era en este puñado de hombres donde estaba el futuro; y esta es la causa de que, aunque muchos fabianos hayan sido más hábiles que Cromwell, nunca han ganado ni una sola batalla. Wells tiene su parte de responsabilidad en esta falta de fe. En *El nuevo Maquiavelo* lo deja patente en la descripción que hace de Chris Robinson, líder socialista de la clase obrera:

«Contemplaba a Chris Robinson, sus ojos brillantes, su cabellera ligeramente enmarañada y todo su énfasis, y le comparé con la gran máquina del gobierno, confusa y misteriosa. ¡Oh! ¡Quedé perplejo!»

Evidentemente, el socialismo no podía proceder de obreros rudos, ignorantes y limitados, guiados por hombres como Robinson. Eran incapaces de apreciar la belleza lógica de la Utopía de Wells que, por lo demás, no tenía ningún significado para ellos o para lo que pudieran llegar a ser. Frederick Barnet, en *El mundo liberado,* se encuentra con trabajadores en paro y le resulta sumamente difícil comprenderlos:

«Traté de hablar con estos descontentos, pero resultaba difícil que vieran las cosas como yo las veía. Cuando yo hablaba de paciencia y de un interés superior, me respondían: Pero ya estaremos todos muertos; y yo no podía hacerles comprender una cosa que me parecía muy sencilla y es que eso no tendría ninguna importancia. Los hombres que piensan en términos de vidas humanas no son dignos de ser hombres de Estado.»

En *El mundo liberado* el Estado utópico mundial está ya por fin establecido, a través de una conferencia internacional de príncipes y presidentes, asistidos por unos cuantos sabios y algunos escritores para una más perfecta gestión.

La certidumbre de que, cualquiera que sea la forma de realización de la utopía, nunca se hará gracias a la clase obrera, es una constante del pensamiento de Wells a lo largo de toda su obra. No sólo los obreros son rechazados como

fuerza histórica positiva, se manifiesta además en toda la obra un miedo y un odio activo, aunque a menudo camuflado, hacia los obreros que adopta curiosas formas. Cuando los obreros aparecen en estas obras son brutos, malvados y a menudo deformes, como en el caso extremo de los selenitas en *Los primeros hombres en la luna.* Viven bajo tierra, lejos del sol y del arte, como en *La máquina de explorar el tiempo* o *Cuando despierte el dormido.* A menudo este mismo sentimiento se expresa simbólicamente, como en la famosa metáfora de *Kipps* de los hombres que van trepando por un canalón hasta su muerte. En una de sus últimas utopías, *Hombres como dioses,* una muestra de la sociedad inglesa es proyectada a un planeta utópico gracias a un extraño mecanismo científico y la clase obrera está representada por dos conductores completamente desmoralizados, que parecen allí más fuera de lugar que los representantes de la clase de los patronos que les acompañan. Wells podr'a aducir que su conducta es perfectamente verosímil, pero debería explicarnos por qué ha elegido precisamente a tales individuos para representar a la clase obrera.

Junto a este miedo y este odio existe también una aversión hacia Marx y el marxismo. Para quien veía en el socialismo el problema de seis repartidores de leche en vez de uno, la concepción de la historia de Marx, su análisis de la estructura de clase de la sociedad, su convicción de que el socialismo significaba la victoria de la clase obrera, no podían ser aceptados. Wells pasa toda su vida realizando vanos esfuerzos por poner en pie una teoría contraria que resultara viable. Como ya hemos visto, dado que su socialismo no es una nueva categoría sino solamente una mayor eficacia, era posible imaginar combinaciones y substituciones con todo tipo de formas no socialistas. *Una utopía moderna,* que es su ensayo utópico más clásico y parece encarnar con mayor fidelidad todo lo que él consideraba realizable en un futuro relativamente próximo, describe una economía mixta ampliamente basada en las ideas de Hertzka en su *Freeland,* una econom'a en la que la empresa privada se mantiene dentro de un contexto en que los transportes y los servicios esenciales se han nacionalizado. El pleno empleo está asegurado por grandes trabajos de interés público que absorben a los trabajadores sobrantes.

En vez del elemental concepto de clase, basado en las relaciones de producción, Wells inventó, con la ayuda de Jung,

una clasificación basada en tipos psicológicos. En *Una utopía moderna* las personas se clasifican en cuatro "clases de espíritus", los espíritus poéticos, los espíritus cinéticos, los espíritus obtusos y los espíritus viles. Mucho más tarde, en *The Work, Wealth and Happiness of Mankind (El trabajo, la riqueza y la felicidad de la humanidad)* (1932), hallamos una división diferente: el campesino, el autócrata y el sacerdote. Como estas clasificaciones no tienen nada que ver con la vida real no tiene ninguna dificultad inventar dos o más de dos, todas igualmente plausibles y carentes de sentido.

Además, estas clasificaciones son estáticas, pretenden describir algo que puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad y por esta misma razón no permiten suponer una modificación surgida del movimiento propio o de las contradicciones de la sociedad real. Sin embargo Wells sabía que el mundo se modifica; más aún, creía verdaderamente en la necesidad y posibilidad de la Utopía. Y puesto que para él la utopía no podía ser, como lo era para Morris, el resultado de la lucha de los trabajadores, tenía que recurrir a innumerables expedientes para explicar "cómo se produciría el cambio". En *El mundo liberado* es obra de príncipes cuyos ojos se han abierto a la luz. En *Anticipaciones* es la obra de una vasta conspiración de aviadores y técnicos. En *Una utopía moderna,* la de una conspiración de aristócratas, los "Samurais", de "Sacerdotes" en el sentido que Wells daba a este término, determinados a salvar el mundo aun en contra de su voluntad. En *Hombres como dioses,* la evolución se considera más vagamente como una iluminación gradual y general de los espíritus:

«Según las impresiones de Mr. Barnstaple no se trató de uno de esos cambios violentos que nuestro mundo suele llamar revoluciones, sino de una iluminación progresiva, el alba de nuevas ideas en que el orden antiguo continúa reinando durante cierto tiempo con fuerza cada vez menor hasta que los individuos empiezan espontáneamente a aplicar el orden nuevo en substitución del antiguo.»

Existe, es cierto, un camino distinto en cada utopía de Wells, pero todas tienen en común que cada Utopía se impone a las masas brutales y recalcitrantes por obra de una minoría selecta. Wells no fue nunca capaz de decidir cómo encontrar esta minoría y quién la compondría. Unas veces era una casta de sacerdotes laicos, los Samurais, procedentes de la clase cultivada y unidos por una "regla" en el sentido me-

dieval de la palabra. Otras veces la buscaba entre los sabios, o entre los ingenieros, los técnicos y los administradores, que habían sido creados en tan gran número para mejor servir al capitalismo de monopolios. Y, en su vejez, parecía cada vez más inclinado a buscar a los salvadores supremos entre los más eficaces de los capitalistas ilustrados, los Ford y los Rockefeller, los Morris y los Mond. Compartía perfectamente las ilusiones que todo el mundo se hacía durante el gran "boom" americano de los años veinte y no aprendió nada o casi nada de la gran crisis de 1929.

Su desconfianza hacia los obreros debe unirse a su desprecio de la democracia. Por muy diferentes que sean entre sí sus utopías todas son antidemocráticas. Tras haber instaurado sus utop as, las minorías elegidas continúan gobernándolas autocráticamente, aunque, esto también es cierto, benévolamente. En ningún sitio se nos sugiere que el abismo que separa a las masas de las minorías se llenará alguna vez, y esto es normal, porque este abismo no representa diferencias de clase que habrían de cesar en una sociedad sin clases, sino diferencias absolutas y arbitrarias de orden psicológico, innatas y eternas.

Wells hacía suya la teoría de Platón de una sociedad especializada, en la que cada uno realiza a la perfección el único trabajo para el que ha sido preparado por la naturaleza y el aprendizaje: una sociedad de castas. En *Los primeros hombres en la luna* esta concepción se lleva hasta un extremo que probablemente Wells no compartía conscientemente:

«En la luna cada ciudadano conoce su posición; ha nacido en ella y la complicada disciplina de entrenamiento, educación y cirugía que experimenta le fijan tan completamente en ella que ni se le ocurre ni tiene posibilidades de substraerse a ella. ¿Y por qué habría de tenerlas? —pregunta Phi-oo—. Si, por ejemplo, un selenita está destinado a convertirse en matemático sus profesores y entrenadores empiezan en seguida a trabajar sobre él. Prohíben cualquier otra inclinación y fomentan sus dotes matemáticas con perfecta habilidad psicológica. Su cerebro se desarrolla, o mejor dicho, las facultades matemáticas de su cerebro se desarrollan y de lo demás sólo conserva lo que es estrictamente necesario para la vida.»

Nos sintamos invitados o no a admirar a los selenitas, éstos llevan al límite extremo todo lo que está implícito en el pensamiento de Wells y con una lógica que nos lleva directamente a la clase de mundo que hallamos en *Brave New World*

(Un mundo feliz), de Aldous Huxley o en *Land Under England (El país bajo Inglaterra)*, de Joseph O'Neil.

En esta sociedad especializada el gobierno es también asunto de especialistas. Wells, como Platón, pensaba que el zapatero debe ocuparse de su tienda y abandonar su suerte en las manos de quienes saben más que él, los "Samurais" y los "Conspiradores". Se ha tratado de identificar "Samurai" con el partido comunista; sería querer ignorar una diferencia esencial; los "Samurais" se apartan de las masas mientras que los comunistas siguen formando parte de la clase que dirigen.

La utopía especializada de Wells es la antítesis del socialismo que considera al hombre como un ser maleable y de talentos múltiples, capaz de comprender y dominar el mundo en el que se encuentra. Wells, que aceptaba el imperialismo como plataforma, sólo quería modificarlo ligeramente; el imperialismo hace del hombre un instrumento cada vez más especializado y esto es lo que hace Wells en sus utopías sucesivas, por ingeniosas y moderadas que puedan parecernos.

Wells, en cualquier caso, impone límites muy precisos a la evolución del hombre. Ya hemos visto como Morris en *Noticias de ninguna parte* había decidido poner el acento en la transformación de la naturaleza humana. En las Utopías de Wells todo cambia salvo el hombre: desde *Una utopía moderada* hasta *Anticipaciones*, los hombres viven entre maravillas mecánicas y siguen hablando y actuando como primitivos. Para él existe algo permanente e inalterable en la naturaleza humana, y es este aspecto inmutable el que es esencial. El hombre utópico nos dice:

«tendrá costumbres diferentes, tradiciones, conocimientos, ideas, vestidos diferentes, pero *excepto esto* (la cursiva es mía), será el mismo hombre. Hemos tomado ya la precaución de señalar desde un principio que los habitantes de la Utopía Moderna no se diferenciarán en nada de lo que son en la actualidad.»

y más adelante:

«ocurra lo que ocurra el hombre permanecerá siempre sometido a la ley de la competencia...»

Por consiguiente:

«podemos preguntarnos qué hará la Utopía con los borrachos y los viciosos, los sádicos y los ladrones, los imbéciles, demasiado torpes para servir a la comunidad, los inútiles, los miserables y los cretinos. Y que

hará del pobre diablo, del ser sin inteligencia, sin espíritu y sin competencia que malvive en el antro del explotador, que recorre las calles de las ciudades bajo el estandarte de los parados, o que tiembla, servil, bajo sus vestidos prestados, ante la amenaza del paro rural.»

En su Utop'a parece que este tipo de seres se producirán en número tan grande, o casi, como en nuestro propio mundo, y Wells, considerando que esto es inevitable, no halla más solución que la eugenesia. En la *Utopía Moderna* se lamenta amargamente de la velocidad de reproducción de los pobres y se crea toda una organización para impedir que los "tipos inferiores" procreen.

«Debemos insistir aquí en el hecho de que la Utopía establecerá un control del aumento de la población. Sin la posibilidad de limitar el crecimiento de la población cada vez que sea necesario y sin un deseo de hacerlo no hay utopía posible. Esto ha sido claramente mostrado por Malthus de una vez para siempre.»

Wells creía en el progreso. Durante toda una generación ha sido considerado en Inglaterra como el apóstol del progreso. Sus libros aparecen llenos de maravillosas predicciones y, sin embargo, las cosas permanecen substancialmente iguales, porque su progreso es puramente cuantitativo, totalmente exterior al hombre. No pod'a superar un determinado límite y ésta es la razón de que sus libros, útiles en su época, adolezcan de una inutilidad y una vulgaridad que se evidencian en determinados momentos en su forma de manejar los conceptos universales y los puntos suspensivos:

«La ciencia no es ya nuestro esclavo. Ahora la reconocemos como superior a nuestras propias individualidades. Es el alba del espíritu de una raza y pronto, pronto... me gustaría conocer ese pronto ahora que se levanta el telón...»

Para Wells el telón se levantaba siempre pero la obra no empezaba nunca.

La obra no empezaba nunca para él porque esta obra era la lucha de clases, y para verla era preciso reconocerla como la fuerza instauradora de los movimientos históricos. Procedía de una fracción particularmente sufrida de la pequeña burguesía. Todavía joven había renunciado a las aspiraciones de esta clase y sus éxitos literarios le habían aproximado a la clase dirigente. Pero no perdió nunca uno de sus rasgos distintivos, el temor a la masa obrera, de la que tan pocas cosas le habían separado. Esta aprensión reviste dos aspectos: el

temor a caer de nuevo en ese mundo "inferior" y el temor de una invasión por parte de ese mundo bárbaro e igualitario.

Este temor no abandonó a Wells durante toda su vida. Era capaz de compadecer a los obreros, de desear que su suerte mejorara, pero no podía decidirse a ver en ellos más que una fuerza destructora que debía ser dominada y controlada y, si era necesario, aniquilada. En esa curiosa obra de juventud que es *Cuando despierte el dormido*, que contiene una extraña distorsión del concepto de lucha de clases y donde el concepto de revolución no está totalmente desechado, los obreros son explotados y son rebeldes, pero su rebeldía es asumida por un elemento de la clase superior: el héroe del libro, el Durmiente, se despierta dueño del mundo y lucha él solo en favor de la clase obrera, como verdadero héroe. En ningún otro sitio el mundo obrero juega el menor papel efectivo.

Bajo una confianza bastante ingenua en el progreso y en la posibilidad para el imperialismo de renunciar a sus errores y de transformarse en Utopía se oculta un profundo pesimismo. Los "Samurais" tardan en venir, pero quizá terminen por venir. El mundo que para Wells ofrecía el aspecto de una clase de niños reacios y retrasados, presentaba cada vez menos interés. Desde el primer momento se expresan dudas inesperadas, como en *Una Utopía moderna*, donde el héroe admite:

«De momento el corazón no cuenta para nada. No tenemos ni religiones nuevas, ni órdenes nuevas, ni cultos nuevos; nada empieza.»

Estas líneas están escritas en 1905, en el momento en que Rusia empieza una nueva era revolucionaria.

Pero este tipo de comienzos no tenían ningún interés para Wells y ni siquiera era capaz de apreciarlos. El progreso del socialismo a partir de 1917, así como el crecimiento mundial del movimiento obrero, no le afectaron para nada. Se mostraba cada vez más amargado, cada vez más humillado porque no se aceptaban sus buenos oficios. En *Hombres como dioses* la Utopía aparece remitida a un futuro tan remoto que virtualmente no tiene existencia posible. No ve ya solución de continuidad entre el presente y un futuro que, sin embargo, sigue considerando, abstractamente.

En su último libro: *El espíritu al límite de sus posibilidades*, incluso esta vaga esperanza ha desaparecido:

«El fin de todo lo que nosotros llamamos vida está cerca, es ya inevitable.»

He aquí un extraño fin a tantos años de profecías alegres y optimistas, y, sin embargo, este fin estaba implícito desde el primer momento. Wells tenía más de una cualidad admirable, valor, ingenio, energía e incluso generosidad cuando no se herían sus principios, pero a pesar de todas estas cualidades volvía la espalda al futuro y, a pesar de todo su talento, no tenía ojos detrás de la cabeza que le permitieran ver las cosas como eran. Su vaga intuición de lo que ocurría se expresaba quizá en la creencia de que para sobrevivir el hombre tenía que convertirse en un ser en el que no se reconociera ya al hombre.

El título de su último libro debería ser quizás *El movimiento fabiano al límite de sus posibilidades*, pues el movimiento fabiano, a pesar del fracaso de su carrera, constituye, en cierto sentido, el último intento de conferir al capitalismo ideas progresistas. Después de Wells no hay ni puede haber utopías fabianas ni siquiera utopías simplemente positivas. El género literario conserva su popularidad pero su utilización es ahora negativa y se conforma con expresar espíritu satírico, la desesperación o degeneración de ciertos tipos intelectuales durante las últimas fases del capitalismo. La primera respuesta positiva le fue dada a Wells en 1917 y, de una forma diferente, unos veinte años más tarde, cuando los dos fabianos más importantes, Sidney y Beatrice Webb, renunciaron a todo su pasado titulando su estudio sobre la URSS: *El comunismo soviético: una nueva civilización.*

2. *Los destructores de máquinas*

El libro de Chesterton *The Napoleon of Notting Hill (El Napoleón de Notting Hill)* se abre sobre la Inglaterra de 1894, una Inglaterra en la que ha triunfado el movimiento fabiano, en el que todo parece que se ha detenido, una Inglaterra que

«aplicaba la teoría de la Evolución y decía: Todas las revoluciones teóricas han terminado en la sangre y el tedio. Si queremos cambiar algo hagámoslo suave y lentamente, como lo hacen los animales. No se manifestó ninguna reacción conservadora en defensa de la cola de los monos.
Y de esta forma se produjeron algunos cambios. Las cosas a las que se prestaba poca atención desaparecían poco a poco; lo que ocurría con poca frecuencia terminaba por no ocurrir nunca. Así, por ejemplo,

la policía y el ejército disminuían constantemente, estaban a punto de desaparecer. El pueblo hubiera podido deshacerse de los policías que quedaban en muy pocos minutos, pero no lo hacía porque sabía que esto no le reportaría nada. Había perdido su fe en la revolución. La democracia había muerto porque nadie se asombraba de ver a la clase gobernante gobernar. Inglaterra era casi un país despótico, pero sin cargos hereditarios. Un miembro de la clase oficial era nombrado rey; nadie sabía quién. No era más que un secretario universal. De esta forma la calma reinaba en Londres».

La vida era triste, uniforme, cosmopolita; los métodos fabianos se habían aplicado con éxito, pero Chesterton no creía que los resultados fueran exactamente los que habían sido previstos y estaba muy lejos, de hecho, de poder compararse a la utopía brillante y seductora de Wells. Ocurriera lo que ocurriera el intento de Wells de hacer prestigioso el fabianismo debía fracasar.

El rey era designado por suerte y en 1948 la suerte recayó sobre un cierto Auberon Quin, un hombre todavía joven y quizás el único humorista que existía. Su primer decreto, de inspiración burlesca, consistió en obligar a todos los notables de los barrios de Londres a vestir trajes medievales: prebostes, heraldos y soldados debían llevar alabardas; debía restablecerse el uso del toque a rebato, de las puertas de entrada a la ciudad, del toque de queda, etc. A continuación la suerte designaría también Preboste de Notting Hall a un cierto Adam Wayne, personaje novelesco que se tomó muy en serio la Carta de las Ciudades decretada por el rey; tan en serio que, cuando las autoridades locales vecinas decidieron que una autopista atravesara Notting Hill, éste, amparándose en el decreto real y en la Carta, se negó a permitirlo. Notting Hill triunfaba sobre un enemigo de aplastante superioridad numérica gracias a una mezcla de suerte y de genio militar. De forma que, gracias a las pasiones que una guerra había suscitado, la broma real se transformaba en realidad, no sólo para Wayne y los habitantes de Notting Hill sino también para sus enemigos. La vida volvía a resultar apasionante, coloreada, novelesca e intensamente individualista, y aunque la hegemonía de Notting Hill terminara veinte años más tarde a raíz de una batalla en el parque de Kensington, los efectos de su victoria y de su dominación persistieron.

Todo esto resulta bastante confuso. A cierto nivel se trata de una excelente sátira de Wells y de la sociedad fabiana. Por otra parte está claro que Chesterton no comprendía mucho mejor que los fabianos qué era lo que ocurría real-

mente en el mundo. La Inglaterra de los últimos capítulos, tras la victoria de Notting Hill, se parece superficialmente a la de *Noticias de ninguna parte*, con la única diferencia de que el parecido se limita a los elementos más decorativos de la superestructura. Chesterton, admitiendo que se haya preocupado realmente del problema, pensaba que la superestructura podría modificarse arbitrariamente a voluntad sin que la base fuera modificada. Y no se trata solamente de que el libro no sea más que una simple fábula; la fábula es, dentro de sus propios límites, un género literario perfectamente justificable pero para ser eficaz tiene que tener algún tipo de relación con la realidad. Un mundo en el que cualquier cosa puede suceder no tiene ningún valor para nosotros.

En todos los libros de Chesterton e incluso en el *Napoleón de Notting Hill*, que es el mejor de todos, experimentamos siempre la misma sensación, pues lo que Chesterton pretende es radicalmente imposible. No era más que un pequeñoburgués de ideas avanzadas que odió siempre el imperialismo y lo combatía como mejor podía, pero siempre en nombre del pasado, soñando con una vuelta a los pequeños intereses, al individualismo local. Wells había aceptado el imperialismo, Chesterton huía de él, pero ninguno de los dos era capaz de comprender la dialéctica de su transformación en socialismo.

Para Chesterton el resultado es que su oposición se revela inútil, cerrada en sí misma y se agota en bromas vanas. Sin embargo su indignación era real y ya en 1904, el comienzo de su carrera de escritor, se manifiesta con toda claridad en *El Napoleón de Notting Hill*, confiriéndole una fuerza positiva que muy pocas de sus obras posteriores tendrán. Esta indignación recibe una forma adecuada, una acritud de expresión, la fuerza de una cosa vivida, gracias a la forma en que el libro fue concebido. Chesterton cuenta en su *Autobiografía* lo que resulta evidente después de una simple lectura, que el libro se basa en las historias que él gustaba de contarse a sí mismo cuando era niño, cuando recorría las calles de los barrios occidentales de Londres. El relato tiene toda la precisión y toda la intransigencia de un sueño infantil y algo de la riqueza de una historia que ha madurado durante mucho tiempo en la imaginación.

Es evidente que cuando buscó un marco para contener su sátira del imperialismo, del fabianismo que lo glorificaba y del cosmopolitismo que lo acompañaba, lo hallo espontáneamente en él mismo. Cuando recordamos que escribía su

obra en los años inmediatamente posteriores a la guerra de los Boers comprenderemos hasta qué punto este marco era apropiado. Esto no resulta en ningún lugar más evidente que en la escena en que Wayne se opone al rey y a los prebostes que querían realizar la autopista que significaría el fin de la independencia de Notting Hill. El rey le pregunta:

«—¿Usted ha venido, señor, para el asunto de la calle Pump?
—Para el asunto de la ciudad de Notting Hill —replicó Wayne, orgullosamente—, cuya calle Pump constituye uno de sus más bellos adornos.
—¿No es demasiado grande esa calle? —intervino Barker despectivamente.
—Si es lo bastante grande como para que los ricos la codicien, también lo es para que los pobres la defiendan. El rey hizo sonar los huesos de sus caderas y agitó los pies un segundo por encima del suelo.
—Todos los notables de Notting Hill —interrumpió Buck en tono frío y vulgar— están contra usted y a favor de nosotros. Tengo muchos amigos en Notting Hill.
—Sus amigos son los que han aceptado su oro a cambio del hogar de otros, Lord Buck —replicó el Preboste Wayne—. Estoy seguro de que son sus amigos.
—Al menos no han vendido sus inmundos juguetes —dijo Buck con una breve carcajada.
—Han vendido algo mucho más desagradable, se han vendido ellos mismos —replicó tranquilamente Wayne.»

A pesar de su confusionismo, que era grande y terminó perdiéndole, Chesterton percibe en esta época por lo menos dos cosas con bastante claridad. La primera, que la tierna Utopía burocrática fabiana y la brillante Utopía mecánica de Wells no hacían más que reflejar y glorificar la realidad del imperialismo que odiaban. Sus teorías acababan de verse confirmadas en la ayuda que los fabianos habían aportado a la guerra contra los Boers, calificados de retrógrados e ineficaces y que, según ellos, debían ser absorbidos por el imperialismo británico, moderno y eficaz. La segunda era que todos aquellos individuos se equivocaban al suponer que el mundo entraba en una era de fealdad y compromiso. Creía, por el contrario, firmemente que se preparaba una era revolucionaria y heroica. Que la revolución que él esperaba era bastante distinta de la que tendría lugar y que no la reconociera como tal cuando se produjo es algo totalmente cierto, pero no inutiliza la exactitud esencial de su intuición. Como Wayne decía antes de su última batalla:

«Recuerdo que en mi triste infancia, los pedantes escribían libros sobre los trenes que irían más deprisa, sobre el mundo que no sería más que un solo imperio y sobre los autobuses que llegarían a la luna.

Y en mi mente infantil me decía: «Más bien creo que volveremos a las cruzadas y que adoraremos a los dioses de las ciudades.» Y esto es lo que ha sucedido.»

El Napoleón de Notting Hill fue el primer golpe lanzado contra la Utopía fabiana. E. M. Forster en *The Machine Stop (La máquina se detiene)* (escrita en 1912, pero publicada en forma de libro en 1928) y Aldous Huxley en *Brave New World*, (1932) *(Un mundo feliz)* presentan sus ataques desde un ángulo diferente. La Utopía de Wells no es más que la sociedad capitalista que ha superado milagrosamente sus contradicciones, porque el socialismo de Wells es un socialismo utópico que se ha desarrollado antidialécticamente no como negación sino como continuación de la sociedad burguesa. Los marxistas no pueden admitir la posibilidad de este futuro, como tampoco Chesterton lo podía e incluso si fuera posible lo rechazarían por odioso. Wells, por el contrario, lo consideraba posible y deseable. Forster y Huxley, aceptando ambos su posibilidad, la rechazaron por intolerable, aunque cada uno por razones distintas.

El mundo esterilizado de Wells sólo le inspira risa y odio a Huxley, mientras que causa horror y piedad a Forster. Esto se debe a que Forster es más humano, más sensible y más verdaderamente civilizado, pero se explica también por el hecho de que era más fácil en 1932 que en 1912 comprender el horror de tal mundo, llevado hasta sus conclusiones más lógicas.

"Es satisfactorio —escribía Lowes Dickison refiriéndose a *La máquina se detiene*— que alguien se haya fijado en las predicciones de Wells y de Shaw y las haya invertido". Esto era de hecho lo que hacía Foster. Describe un Estado mundial en un futuro lejano en que el hombre ha buscado refugio en la tierra, abandonando la superficie entera del planeta. Cada individuo vive solo en una habitación idéntica para cada uno, en contacto televisivo con todos los demás individuos del mundo entero. No hay que ejecutar ningún trabajo porque todas las necesidades, alimentación sintética, vestidos sintéticos, cultura sintética, son satisfechas por la "Máquina" ante la simple presión de un botón. Las raras veces que se abandona la habitación se hace gracias a alfombras rodantes e inmensas aeronaves que llevan a donde se desea. El cerebro se ha hecho necesariamente pasivo y receptor; el cuerpo, débil. El mundo entero no es más que una inmensa "Máquina" que

desde hace tiempo ha escapado al control del hombre y que está a punto de ser adorada como una fuerza supranatural:

«La máquina —exclamaban— nos alimenta, nos viste y nos cobija; a través de ella nos comunicamos, vemos, es ella la que nos engendra. La Máquina es la amiga de las ideas y la enemiga de la superstición; la Máquina es omnipotente, eterna. Bendita sea la Máquina».

Exactamente dentro del mismo espíritu y sin ninguna intención irónica aparente Wells hace decir a uno de los personajes de *El Mundo liberado* que "la ciencia no es ya nuestra esclava".

Y del mismo modo que el héroe de *Una utopía moderna* aprueba la supresión de las ventanas del expreso que le lleva de Suiza a Londres, el personaje principal de *La máquina se detiene*, Vashti, que sobrevuela el mundo para visitar a su hijo Kuno, no ve nada que le interese sobre la superficie de la tierra:

«A mediodía lanzó otra mirada sobre la tierra. La aeronave atravesaba otra cadena montañosa, pero no veía demasiado a causa de las nubes. Masas de rocas negras flotaban bajo ellas, hundiéndose indistintamente en la superficie grisácea. Sus formas eran extraordinarias; una se asemejaba a un hombre postrado.
—Ningún pensamiento ahí dentro —murmuró Vashti— y una persiana metálica hizo desaparecer definitivamente el Cáucaso.
Al llegar la noche miró otra vez. Sobrevolaban un mar dorado, sembrado de islas y penínsulas.
Repitió de nuevo: —Ningún pensamiento ahí dentro — y una persiana metálica hizo desaparecer definitivamente Grecia.»

Al final sobreviene la catástrofe rápida y total "como en tiempos de Noé". La Máquina se detiene y, con ella, el alimento, la luz y el aire faltan y los millones de sepultados mueren. En las tinieblas Vashti y Kuno se encuentran y, antes del fin, Kuno habla a su madre de una visita que ha realizado al aire libre y de su descubrimiento de una forma de vida nueva y de una nueva oportunidad para la humanidad. En este momento se les presenta con toda claridad la verdad sobre su civilización.

«Derramaron lágrimas sobre la suerte de la humanidad y no sobre su propia suerte. No podían admitir que todo hubiera terminado. Antes de que se hiciera el silencio se abrieron sus ojos y supieron qué era lo que importaba sobre la tierra. El hombre, esa flor de carne, la más noble de todas las criaturas vivientes, el hombre que había sido creado por Dios a su imagen, cuyo poderío se había reflejado en las constelaciones, el maravilloso hombre desnudo moría, estrangulado por los

vestidos que él mismo había tejido. Siglo tras siglo había sufrido y ésta era su recompensa.»

Aquí, como podemos apreciar, Forster se sitúa entre Morris y Huxley. Ambos rechazan la "civilización moderna", como Morris solía llamarla. Pero Morris, aunque a veces se verá tentado por la idea de una catástrofe, poseía también la dialéctica del cambio. Comprendía la doble naturaleza del capitalismo que, aunque corruptor, es también creador de la clase que vendrá tras él. Para Forster y Huxley la corrupción es lo único que resulta evidente o, al menos, lo que domina. Pero Forster, a diferencia de Huxley, no desespera nunca de la humanidad. Ve el error de la humanidad all. donde Huxley ve la maldad humana, el pecado original. De forma que, mientras que Forster considera al hombre capaz de perderse momentáneamente, Huxley no le considera ni capaz de encontrar su camino, a no ser mediante una intervención de la gracia divina y esta misma intervención está puesta en tela de juicio. Forster cree, quizás, que el hombre está en la actualidad perdido, que es inevitable un periodo de vuelta atrás y de desastres, lo que también explica quizá su silencio, pero conserva la firme convicción de que algo podrá salvarse, que será posible un nuevo comienzo y que al fin el hombre triunfará.

Para Forster "el hombre es la medida de todas las cosas", pero para Huxley la vida humana no tiene sentido si no puede valorarse en términos que le son ajenos. En *Un mundo feliz* ataca la idea misma de humanismo con el pretexto de describir una sociedad cuyos únicos objetivos son la estabilidad y la felicidad en el sentido más bajo y mecanicista de la palabra. Una sociedad basada en el humanismo es, según él, necesariamente mala. La felicidad sin la gracia sólo puede obtenerse a costa de una sumisión total del individuo, de su propia deformación a fin de adaptarlo al modelo deseado. Huxley es incapaz de comprender que una sociedad socialista es una forma de gobierno en la que cada individuo tiene la posibilidad de realizar lo que hay de mejor en él y no una colonia cualquiera de vacaciones a escala universal.

En *Un mundo feliz* la deformación del individuo es total y tiene lugar mucho antes del nacimiento o, mejor dicho, antes del trasvase porque el nacimiento normal hace mucho tiempo que ha desaparecido. De su probeta Huxley saca a voluntad "Samurais" o pobres de espíritu incapaces de pensar y, por lo tanto, de aburrirse. Para todos, desde el principio

hasta el final de la escala, existe una dosificación del tiempo de trabajo, de juego, de "promiscuidad" y de "Soma", la droga que tiene "todas las ventajas del cristianismo y del alcohol sin ninguno de sus inconvenientes".

En este mundo se introduce accidentalmente un joven que se ha alimentado por error de Shakespeare y de mitos en una reserva india de México. Reacciona violentamente contra el orden mecánico que allí reina y reclama el derecho a la felicidad que pretende haber recibido en el momento mismo de su nacimiento:

«Pero yo no quiero confort. Yo quiero a Dios, quiero la poesía, quiero el verdadero peligro, quiero la libertad, quiero la bondad. Quiero el pecado.

—Así —exclamó Mustapha Mond—, exiges el derecho a ser desgraciado.

—Pues entonces sí —contestó el salvaje con aire de desafío—. Exijo el derecho a ser desgraciado.

Sin hablar del derecho a hacerme viejo a impotente; el derecho a padecer la sífilis y el cáncer; el derecho a morirme de hambre, a ser un piojoso; el derecho a vivir en el continuo temor del mañana; el derecho a coger las fiebres tifoideas; el derecho a sufrir todos los dolores posibles.

Se produjo un largo silencio:

—Exijo todos los derechos —terminó diciendo el salvaje».

Todo esto es perfectamente lógico e irrefutable si aceptamos los postulados fundamentales que Huxley, a pesar de sus aires de superioridad despectiva, comparte con Wells. Si aceptamos la idea de que el hombre es esencialmente inmutable, que la estabilidad social sólo puede mantenerse condicionando a cada individuo a su trabajo particular, que la felicidad consiste en adaptarse mecánicamente al propio trabajo como el tornillo a la rosca y en proporcionarse diversiones mecanizadas durante las horas de recreo, que la libertad es la ignorancia y el abandono total a las fuerzas de la naturaleza, etonces, ciertamente, no existe más alternativa que *un mundo feliz* o una desesperante barbarie. En tal situación la elección de casi todos nosotros sería, si no me equivoco, la del salvaje. Huxley nos invita claramente a considerar a éste como su propia elección, pero es difícil creer en la sinceridad de quien, a los ojos del mundo entero, se decidió a abandonar Inglaterra para irse a vivir a Hollywood, el lugar que anuncia con más exactitud que ningún otro la vida descrita en *Un mundo feliz*.

Wells parece también haberse dado cuenta de que la humanidad ha de decidirse entre dos posibilidades. En *El espíritu al límite de sus posibilidades* escribía:

«El hombre debe elevarse si no quiere volver a caer, y me parece que sus posibilidades se inclinan a caer y desaparecer. Si se eleva, será tan grande el esfuerzo de adaptación que se le ha de exigir que deberá dejar de ser hombre. El hombre ordinario ha llegado al límite de sus posibilidades.»

Y Huxley, en *Ape and Essence* (*El mono y la esencia*), obra a la que volveremos al final de este capítulo, describe con apetito malsano esta vuelta a la barbarie que según él no podía tardar.

Y sin embargo estos postulados sólo exigen ser claramente formulados para que se ponga en evidencia su innegable falsedad; y, en la práctica, su falsedad se va demostrando día a día ante nuestros ojos por esa tercera parte del mundo que construye el socialismo en base a postulados muy diferentes. Es la realidad misma de esta construcción del socialismo la que nos proporciona puntos de referencia, la que nos permite juzgar a Wells y a sus críticos y la que sitúa nuestra comprensión de la Utopía a un nivel totalmente nuevo y diferente. Las noticias que ahora recibimos no son ya noticias de ninguna parte...

3. *La última fase*

La derrota de la Utopía moderna se define con toda claridad en el párrafo de Nicolás Berdiaeff que Huxley sitúa al comienzo de *Un mundo feliz:*

«las utopías parecen mucho más realizables hoy de lo que se creía antes. Y ahora nos hallamos ante otro problema igualmente angustioso: ¿cómo evitar su realización definitiva?
...Las utopías son perfectamente realizables. La vida camina hacia la Utopía. Y quizá empezará una nueva era en la que los intelectuales y las clases cultivadas soñarán con el modo de evitar la Utopía y volver a una sociedad no utópica, que sea menos perfecta pero más libre.»

Para Berdiaeff, para Huxley, como para toda la clase que ellos representan, el mañana no es sólo "tan espantoso como el hoy", el mañana es infinitamente peor, el mañana es impensable. Y así, en esta última fase, en esta era de crisis gene-

ral y de amenaza de aniquilación del capitalismo, la Utopía cambia de carácter.

Durante la mayor parte del periodo histórico que cubre nuestro estudio la burguesía era una clase orgullosa y progresista que se había fortificado tras las murallas feudales, que había dirigido sus miradas al poder de estado, que lo había alcanzado y contemplaba el futuro con confianza, y la Utopía era lo que sus mejores representantes, los que en su conjunto eran capaces de ver más allá de los intereses restringidos de su clase e identificaban el progreso de la burguesía con el de la humanidad, veían al final del camino... Era una visión de esperanza y, aunque algunos utopistas se daban cuenta de que la revolución burguesa no podría mantener todas sus promesas, estaban convencidos de que con unos cuantos consejos la pondr an de nuevo en el recto camino y todo ocurría del mejor modo posible en el mejor de los mundos posibles.

Existen algunas excepciones, por supuesto, como Blake, pero en general nada cambia en este cuadro hasta las últimas décadas del siglo XIX. Entonces la ascensión de una nueva clase amenazadora no puede quedar en silencio. De ahí las alarmas de Greg, de Donnelly, de Bramah. En las dos primeras partes de este capítulo, hemos considerado las nuevas etapas de este proceso; hemos mostrado la reacción contra el crudo optimismo de Wells y, lo que es quizás más significativo todavía, hemos visto como el mismo Wells renunció en sus últimas obras al optimismo de las primeras.

Y así, en cierto sentido, hemos llegado al final de esta historia de la Utopía inglesa. Por una parte, la burguesía que identifica su propio futuro con el de la humanidad no puede contemplar dicho futuro más que con desconfianza y, por otra parte, la clase obrera y sus aliados, que llevan a cabo la lucha para construir e imponer el socialismo, pueden difícilmente buscar en construcciones imaginarias el futuro que toma forma en sus propias manos. Sin embargo el género utópico está demasiado anclado en los espíritus humanos para ser fácilmente abandonado y durante las últimas décadas se ha visto utilizado para una gran variedad de objetivos, todos totalmente diferentes de los de las utopías clásicas del pasado.

En esto, como en todas las generalizaciones, existe una excepción: se trata de *An Unknown Land (Una tierra desconocida)*, de Lord Samuel, publicada en 1942, pero "concebida

y escrita en su casi totalidad antes de la guerra". Se trata, con el pretexto de una continuación de *La nueva Atlántida,* de Bacon, de algo muy parecido a la utopía de estilo tradicional; podríamos decir incluso que se trata de un ejercicio académico más que de una obra seria y original. Y Lord Samuel, como el partido liberal inglés del que era teórico y filósofo reconocido, es él mismo un superviviente de esta época tradicional.

Como puede esperarse en una continuación de *La Nueva Atlántida* los progresos en los dominios de la ciencia y de la educación adquieren un gran relieve. Pero lo que resulta más extraordinario es que cuando el teórico liberal debe estructurar una economía ideal la única que cree poder elegir es la fórmula marxista clásica de "a cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades". La Utopía de Samuel, como la de Moro, es una sociedad sin clases, organizada de acuerdo con los principios comunistas y deben contarse como tantos a su favor el abandono de todas las torpes astucias a las que tuvieron que recurrir Bellamy, Hertzka o Wells para poner en pie una utopía plausible.

Sería excesivo pretender que Bensalem se transformara en una sociedad sin clases gracias a la lucha de clases o a raíz de una revolución. Por el contrario, la lucha de clases ocupa un papel muy reducido en la historia bensalemita y la opinión de los habitantes de Bensalem sobre la revolución es totalmente idéntica a la que pueden tener en el siglo XX los miembros de un partido conservador:

«La esencia de la revolución es la violencia. Puede tener fines morales o humanos, pero utilizando medios amorales e inhumanos no cumple su fin. Y no vale decir que «las cosas no pueden ser peor de lo que son en la actualidad». Lo peor siempre es posible. La miseria engendra la revolución y la revolución engendra nuevas miserias.»

El sistema social bensalemita, por consiguiente:

«no se estableció bruscamente, gracias a una conmoción revolucionaria, sino que hicieron falta siglos para que se instaurara. Sin embargo, gracias al proceso llamado "suturización" los cien últimos años han conocido un progreso mucho más rápido que antes...»

La "suturización" operación por la cual el volumen del cráneo humano y, por consiguiente, las capacidades naturales de los niños han aumentado, se nos presenta, de hecho, como un milagro quirúrgico que origina conmociones sociales. Esto

es totalmente característico de la última fase del utopismo. Si la lucha de clases no se admite como forma de llevar a cabo la transformación social, es preciso que esta transformación provenga de una causa exterior. La voluntad de un príncipe, como en las primeras utopías, la razón abstracta o un milagro decisivo y, puesto que el declive de la fe religiosa no permite creer en los milagros, los escritores utopistas modernos se ven obligados a volverse hacia la ciencia con la esperanza de que ella lo solucionará. Ya hemos encontrado esta tendencia en Wells y se manifiesta también, bajo un aspecto distinto, en la obra de Shaw *Back to Methuselah (Regreso a Matusalén)*, que trata de la posibilidad para los hombres de vivir trescientos años.

Cualquiera que sea la forma que adopte, se trata en definitiva de la afirmación de que la sociedad no puede cambiar sin que un cambio físico o biológico ocurra en el hombre y esto es lo que trata también de demostrar Samuel. Del mismo modo que Wells en *Hombres como dioses* representaba a la clase obrera por medio de conductores que rechazaban el modo de vida utópico con más fuerza todavía que sus "patronos", así, aquí, la dotación de la aeronave que lleva al héroe de Samuel a Utopía se nos describe como una cuadrilla de ignorantes e incultos que aceptan sin vacilar las ideas sociales y económicas de la burguesía y rechazan con horror la sociedad utópica sin clases de Bensalem. Es evidente que, para Samuel, como para Wells, la clase obrera es indigna de ser considerada como una fuerza política positiva.

Como si todo esto no fuera suficiente para dar a entender que su "comunismo" no tiene nada que ver con el de Marx o Lenin, Samuel añade una pequeña farsa en forma de visita a un grupo de islas a lo largo de las costas de Bensalem en las que los diferentes modos de vida reflejan los de los principales países europeos tal como él los concibe. En una de estas islas, Ulmia:

«Surgió un teórico armado de un principio que pretendía ser lógico y basado en un estudio exhaustivo de la historia; pero que, en realidad, era complicado, embarullado y parcial hasta el máximo. Basándose en esta teoría un grupo de hombres llevó a cabo una revolución y la Isla del Este tomó el nombre de "Unión de los Idealistas Materialistas y Lógicos"».
En la medida en que he sido capaz de comprenderlo esta teoría parece basarse en la extraña doctrina de que las sociedades humanas son simplemente producto de factores económicos y que toda la historia de la humanidad no es más que una serie de variaciones en torno al mismo

tema: la producción y el consumo de productos. Los que compartían estas ideas habían convertido el materialismo en profesión de fe y las herramientas eran su emblema; su insignia nacional era un bieldo y una sierra cruzados y su divisa era: "La materia gobierna el espíritu".
Su teoría, según lo que me dijo Lamon, insistía en la existencia de una sociedad igualitaria y sin clases. Nuestro propio sistema —añadía— es del mismo tipo. Pero mientras que hemos necesitado siglos para establecerlo y la nivelación, entre nosotros, se ha hecho desde arriba, elevando progresivamente el nivel de toda la población, entre ellos se ha hecho mucho más rápidamente y por abajo.»

La sátira ha sido siempre una de las armas preferidas del escritor utópico, y no vemos por qué el marxismo y la Unión Soviética iban a escapar a esta sátira, pero resulta raro ver cómo un escritor tan eminente como Samuel ignora en su totalidad los principios más elementales o se preocupa tan poco por presentarlos con imparcialidad. Todo el libro, que quita con una mano lo que da con la otra, y que se contenta con exigir para Inglaterra progresos ligeramente más rápidos en la misma dirección que ya ha emprendido, presenta ese tono de cansancio y vanalidad que refleja perfectamente el "impasse" en que se encuentra actualmente el pensamiento liberal.

Sin embargo, con sus cualidades y defectos, es la única utopía reciente que puede ofrecer un carácter positivo. Existe un cierto número de obras que sólo merecen una simple mención. Entre éstas se hallan en primer lugar toda una serie que utilizan el género literario de la utopía con fines divertidos únicamente. Su única importancia consiste en demostrar que la popularidad del género persiste. Citemos, por ejemplo *Orphan Island (La Isla huérfana)* (1924), de Rose Macaulay; *Lost Horizon (Ultimo horizonte)* (1933), de James Hilton; y *They found Atlantis (Ellos descubrieron la Atlántida)* (1936), de Dennis Wheateley. *La isla huérfana* es la historia de una comunidad surgida a raíz del naufragio en una isla del Pacífico en 1855 de un barco cargado de niños a las órdenes de una solterona piadosa y autoritaria. Su redescubrimiento, setenta años más tarde, suministra la ocasión para una sátira divertida y bastante superficial del modo de vida victoriano y contemporáneo.

Otro grupo de obras que, aunque conservan ciertos rasgos utópicos, no ofrecen un excesivo interés para nuestro estudio, es el de las utopías científicas del tipo "ciencia-ficción". Hay aquí una literatura inmensa que abarca desde la novela barata americana, que deja muy atrás a Wells en su

furiosa exploración del mundo interestelar, hasta obras tan serias como *Regreso a Matusalén*, de Shaw (1921), *The Last Judgment (El último juicio)*, de J. B. S. Haldane (1927) y *Last and First Men (Los últimos y los primeros hombres)*, de Olaf Stapledon (1930).

La ascensión del fascismo durante los años veinte y la creación de una amplia unión antifascista son temas también evocados en la literatura utópica. Veamos, por ejemplo, estas dos obras antifascistas *Land under England (El país bajo Inglaterra)*, de Joseph O'Neill (1935) y la de Murray Constantine *Swastika Night (La noche de las svásticas)* (1937).

En *La noche de las Svásticas* el mundo entero se divide en dos imperios, uno alemán, otro japonés, iguales en poder, de idénticos métodos y política. En el imperio alemán, en el que transcurre la acción, tienen su origen todas las tendencias existentes en el fascismo. En torno al culto de Hitler se elabora toda una sociedad totalmente jerarquizada:

«Así como la mujer es superior al gusano, el hombre es superior a la mujer,
Así como el hombre es superior a la mujer,
El Nazi es superior al hitleriano extranjero,
Así como el Nazi es superior al hitleriano extranjero
El Caballero es superior al Nazi,
Así como el Caballero es superior al Nazi
Los Führer (¡que Hitler los bendiga!)
Están por encima de todos los Caballeros.»

Las mujeres son relegadas al último extremo de la sociedad y los hombres, incluso si son nazis alemanes, no son más que siervos ignorantes. La violencia y la brutalidad caracterizan toda las relaciones humanas: la superioridad de la raza es un principio absoluto.

Uno de los aspectos más interesantes, que se ha venido utilizando desde George Orwell, es la supresión del pasado. Toda la historia, toda la literatura, todos los antiguos monumentos han sido barridos, a fin de que nada recuerde a los hombres la civilización que precedió a la instauración del fascismo. La intriga, bastante sencilla, del libro gira en torno a un viejo Caballero cuya familia ha conservado tradiciones no conformistas y que es el único que posee testimonios del pasado. Estos caen en manos de un inglés gracias al cual, según se nos da a entender, empiezan a desarrollarse los gérmenes de una oposición que terminará destruyendo el fascismo. A pesar de la nota final de esperanza la impresión

general es negativa y deprimente; nos enseña a temer al fascismo más que a combatirlo.

Lo mismo puede decirse de *El país bajo Inglaterra,* que es, sin embargo, técnicamente, muy superior. Se trata en este caso no de una descripción directa del fascismo sino de una especie de alegoría. El héroe, explorando el muro romano que separa Inglaterra de Escocia, descubre un túnel que le lleva a un mundo subterráneo donde, entre monstruos y champiñones, sobreviven los descendientes de los romanos que se han refugiado en la época de la conquista anglosajona. Obligados a adaptarse al horror de una noche perpetua estos individuos han creado una sociedad en la que toda conciencia individual, incluido el lenguaje, ha desaparecido. En esta sociedad las virtudes romanas de obediencia y disciplina se han llevado a tal grado que nada tiene vida real si no es en función del Estado. Todo acto, todo pensamiento, que no sean útiles al Estado no sólo han desaparecido sino que resultan psicológicamente imposibles.

La analogía con el fascismo contemporáneo apenas si se sugiere en el texto, pero aparece señalada en un prólogo de A. E., donde puede leerse:

«La forma más elevada que puede adquirir la sátira es la de asumir la victoria completa de su objeto y hacer que la humanidad se estremezca ante el espectáculo de esta apoteosis. Esto es lo que hace Joseph O'Neill imaginando un Estado en el que el aplastamiento de la individualidad es total, en que el Jefe, el Hitler de esta Utopía, tiene a su disposición una humanidad maleable a su voluntad, y causa extremecimiento la vista de tal perfección en la mecanización del hombre, como si nos halláramos ante uno de los últimos círculos del infierno».

En casi todos los libros la nota dominante es la de la evasión; evasión a un mundo maravilloso, a la exploración anticientífica de la ciencia, a la oscuridad por la oscuridad. En casi todas estas obras se abandona también la creencia en la posibilidad de una sociedad justa y feliz. Más recientemente esta evasión se ha convertido en derrota y en libros como *Ape and Essence (El mono y la esencia)* de Aldous Huxley (1948) y *Nineteen Eighty-Four (Mil novecientos ochenta y cuatro)* (1949), de George Orwell, la reacción se muestra con todo vigor a través de la determinación de oponerse resistencia a la realización de la Utopía, la franca convicción de que es necesario a toda costa conservar las instituciones actuales, a pesar de toda su corrupción, pues todo cambio será necesariamente peor.

Resulta quizá injustificado unir a obras tan degradantes *The Green Child (El Niño Verde)* (1935), de Herbert Read, y, sin embargo, en esta novela brillante e inocente la reacción de huida ante las realidades complejas del mundo contemporáneo aparece ya claramente sugerida. Read describe dos mundos utópicos simplificados, acabados y abstractos; uno es una república miniatura de América del Sur a comienzos del siglo XIX, el otro es un mundo subterráneo. En este mundo subterráneo trata de introducir algunos de los conocimientos del mundo de la superficie, pero en vano:

«Las pruebas que ofrecía no tenían más consistencia que las que puede ofrecer un hombre que acaba de despertarse de un determinado sueño. Su sueño es real, pero único.»

Lo que también es único es la clase de sueño de Herbert Read y su carencia total de relación con nuestras preocupaciones, que le quitan toda realidad. El mundo que describe se parece un poco a la última parte del *Regreso a Matusalén:* tras un periodo de juegos y libertad sexual sus habitantes pasan por diferentes estadios de trabajo, desde el más sencillo hasta los placeres intelectuales, y al final a una contemplación solitaria que termina con la muerte, después de la cual sus cuerpos se conservan eternamente en estado de cristal. Todos los hombres de este mundo tienden hacia la sencillez del cristal y toda su filosofía e incluso todos sus placeres consisten en coleccionar, ordenar y contemplar objetos de cristal y hacer tintinear gongs de cristal. G. B. Shaw en su *Regreso a Matusalén* ha diagnosticado por anticipado el espíritu que evidenciará *El niño verde:*

«Tyndall afirmaba que veía en la materia la promesa y la fuerza de todas las formas de vida y con la lucidez gráfica que caracteriza a los irlandeses, describía un mundo de átomos magnéticos, cada uno con un polo positivo y un polo negativo, que se disponían por atracción o repulsión en una estructura cristalina perfecta. Este cuadro resulta peligrosamente fascinante para pensadores oprimidos por el insensato desorden del mundo en que vivimos. En su búsqueda de puros objetos de pensamiento hallan en la teoría de los cristales y de los imanes un placer menos dramático y más infantil que el de los matemáticos en sus números abstractos, porque ven en esos cristales una belleza y una armonía de la que carecen los apetitos corruptores de la carne.»

Read, como su héroe, quiere orden y belleza. Los busca, en primer lugar, en la sencillez bucólica de su república sudamericana, pero fracasa, y de acuerdo con la imagen caracte-

rística del río que vuelve a su fuente, termina descubriéndolos en una raza inhumana para la que la muerte es la forma más elevada de vida. Es la misma visión que expresaba también en uno de sus poemas de juventud:

«Nuevos niños han de nacer de los dioses
de la tierra sin muerte, donde saltan
las rocas vivas
de los lagos helados
y sin máculas del espíritu y de la carne.
Han de hallar la razón y la imagen,
no recrearán
el amor; el amor que terminó en odio,
no utilizarán tampoco
la palabra: la palabra muerte.»

Es una visión que deja poca esperanza en el futuro. Pero no es una visión degradante como las de Huxley y Orwell *Ape and Essence* es más un complemento que una nueva versión de *Un mundo feliz*. En esta obra el mundo capitalista se había elevado hasta las cimas de la prosperidad servil. En este caso Huxley prefiere ensillar otro caballo y describir el mundo capitalista destruyéndose a sí mismo a través de una tercera guerra mundial, en la que se ponen en juego bombas atómicas y armas bacteriológicas. Y su acción se sitúa en las ruinas de esta postguerra. En Los Angeles, un puñado de salvajes en el último grado de la degradación e infectados de enfermedades "tan salvajes como los bárbaros, pero sin nada de la esperanza y el placer que acompaña al estado de barbarie" lleva una vida parasitaria sobre el cadáver de la civilización, utilizando libros para calentarse y saqueando las tumbas para procurarse vestidos. Un barco que llega de Nueva Zelanda, isla que gracias a su situación geográfica ha escapado de la destrucción total, aparece en el puerto y un biólogo neozelandés cae en manos de los salvajes.

Descubre que ahora Belial es dios, porque el mal ha triunfado, y que los supervivientes de la humanidad le honran con sacrificios propiciatorios a fin de tratar de escapar a la aniquilación total. El Arcipreste de Belial explica a su visitante cómo ha ocurrido todo:

«Todo empezó con las máquinas y los primeros barcos de cereales del Nuevo Mundo. Comida para los hambrientos y un peso menos sobre los hombros de la humanidad...
Pero Belial sabía qué abundancia significa incremento de la natalidad. Antaño, cuando la gente hacía el amor lo que hacían era incrementar

los índices de mortalidad infantil y disminuir las oportunidades de vida...
Pero Belial preveía todo esto; el paso del hambre al consumo de comida importada, de la comida importada a la superpoblación y de la superpoblación a un aumento del hambre. El gran Hambre, el Hambre del Mundo... el hambre, causa de las guerras totales, y las guerras totales, causa de hambres mayores todavía...
El Progreso y el Nacionalismo, éstas eran las dos grandes ideas que Belial metió en la cabeza de los hombres. El progreso — la teoría según la cual se puede tener algo por nada —, la teoría según la cual se puede ganar por un lado sin tener que pagarlo por el otro... El Nacionalismo, la teoría que pretende que el país en el que por casualidad se ha nacido se ha de convertir para cada individuo en su único y verdadero dios.»

Dos conclusiones se imponen: Huxley está totalmente convencido de la locura y maldad del género humano y es "malthusiasta",[1] utilizando una expresión creada por James Fyfe en *The Modern Quarterly*. Esto no es nuevo en él; veinte años antes en *Antic Hay* expresaba así su rencor:

«¡Cómo se reproducen! Como larvas, señor, como larvas. Millones de ellos pululando por la superficie del país, marchitándolo y manchándolo todo a su paso, estropeándolo todo. No me gusta la gente, ¿sabe usted?
Con poblaciones que en Europa sólo aumentan en millones cada año no puede hacerse ninguna previsión política. Unos cuantos años de la más bestial reproducción bastan para aniquilar los proyectos más prudentes o bastarían para aniquilarlos, si es que estos proyectos hubieran podido al menos elaborarse.»

Es esta mezcla de malthusianismo y odio lo que caracteriza *Ape and Essence* convirtiéndola en una especie de visión novelesca de la obra de Vogt. Huxley predice el desastre, no tanto a causa de los errores del capitalismo, que podrían corregirse, sino, simplemente, a causa de que los hombres son larvas y merecen la suerte que les espera por haber osado "adornarse con el título de 'Conquistadores de la Naturaleza', ellos, los desgraciados esclavos del maquinismo".

Y puesto que la idea misma de progreso, de un mundo mejor que el que conocemos, resulta absurda, sólo queda una

1. "Las ideas malthusianas no han muerto. Por el contrario, no hacen más que ganar terreno. Su último partidario, Vogt, en su obra *The Road Survival* sostiene la tesis de que no solamente se produce una limitación de los índices de crecimiento de los productos alimenticios, si no que este crecimiento ha de alcanzar un límite totalmente infranqueable. El entusiasmo de Vogt por la guerra, las epidemias y el hambre como factores de limitación del crecimiento de la humanidad merece un nombre especial y yo propongo el siguiente: "*malthusiasmo*". (*The Modern Quarterly*, Vol. VI, núm. 3, p. 201).

solución: hay que evitar todo cambio, aceptar todas las injusticias y todas las miserias ante el temor de que tratando de suprimirlas rompamos "el equilibrio de la Naturaleza"; hay que permitir que los frenos naturales de Malthus intervengan una vez más y así, quizás, evitar la catástrofe que Huxley describe con una especie de satisfacción morosa. Es significativo que no se deje ir nunca a una diatriba sin añadir un sarcasmo destinado especialmente al comunismo y a la Unión Soviética y no es menos significativo que *Antic Hay* haya tenido tan buena prensa en Estados Unidos.

Hubiera podido pensarse que esta obra representa la última palabra en materia de antiutopía, pero la publicación, un año después, de *Mil novecientos ochenta y cuatro* vino a arrebatarle la palma. En esta última obra se nos presenta un mundo dividido en tres Estados "comunistas", que están continuamente en guerra, en los que domina el hambre, las purgas incesantes y una perenne esclavitud. El héroe del libro es un empleado del Ministerio de la Verdad, cuya misión no es solamente la de ocultar al pueblo lo que ocurre realmente sino la de recrear continuamente el pasado, de forma que es siempre imposible reconstruir la verdad a propósito de cualquier tema. Con esta finalidad se crea una nueva lengua, "la doble lengua", en la que "el delito de pensamiento", es decir, toda idea que no encaje en la línea del gobierno en un momento dado resultará imposible. Este estadio no se ha alcanzado todavía y el héroe peca precisamente por "delito de pensamiento" y por "delito sexual", es decir, por amor o más bien por un vago sucedáneo del amor. Vale la pena observar que en el mundo de Orwell la castidad obligatoria desempeña el mismo papel que la promiscuidad sexual obligatoria de *Un mundo feliz:* el objetivo en ambos casos es el de impedir la expresión del sentimiento sexual normal y de esta forma romper el instinto sexual a fin de que deje de desempeñar su papel de base de la individualidad.

El héroe y su amante, como castigo de sus delitos, van a parar al Ministerio del Amor donde sufren meses de torturas (cuidadosamente descritas por Orwell en sus menores detalles) antes de ser por fin liberados, totalmente destrozados y despojados de todo rasgo de humanidad, convertidos en simples conchas vivientes. A pesar de sus pretensiones filosóficas esta novela, al igual que *Ape and essence,* no es ni siquiera digna de ser considerada como una crítica intelectual del marxismo. El único mérito de Orwell es el virtuosismo con

que juega con los terrores más bajos y los prejuicios engendrados por la sociedad burguesa en descomposición. Su finalidad no es la de discutir un hecho sino la de introducir una convicción irracional en el espíritu de sus lectores, según la cual toda tentativa de instaurar el socialismo llevará irremisiblemente a un mundo de corrupción, de tortura y de inseguridad: *Mil novecientos ochenta y cuatro* significa, al menos en Inglaterra, la última palabra en materia de apologética contrarrevolucionaria.

Pero una historia tan apasionante como la de la Utopía inglesa no puede terminar de forma tan sórdida. La degeneración de libros como *Ape and Essence* y *Mil novecientos ochenta y cuatro* constituye en sí misma un síntoma de la aproximación a un nuevo estadio. En este sentido sería más correcto llamarlas antiutopías que utopías, puesto que la esencia misma de las utopías clásicas del pasado era la convicción de que a través de la sátira, la crítica o mostrando un ejemplo a seguir, podía esperarse un cambio en el mundo. En este sentido han desempeñado un papel positivo, han estimulado el pensamiento, han incitado al hombre a criticar y a combatir los abusos, les han enseñado que su miseria y opresión no pertenecían al orden natural de las cosas que hay que aceptar.

